FILOSOFIA

DELLA

RIVOLUZIONE

DI

GIUSEPPE FERRARI

SECONDA EDIZIONE RIVEDUTA DALL'AUTORE

VOLUME PRIMO

MILANO
STABIL. TIPOGRAFICO-LIBRARIO DELL'EDIT. F. MANINI
Via Durini 31.

PROEMIO

La rivoluzione è il trionfo della filosofia chiamata a governare l'umanità. Fuori della filosofia non v'ha rivoluzione; la ragione non è libera, la scienza non è padrona; il culto regna sulla società, domina la ragione, detta le leggi e governa l'umanità. Ognuno intende poi per rivoluzione il gran moto per cui la Francia destava tutti i popoli dell'Europa. Trattasi ora di sapere qual deve esserne la filosofia?

Era quella di Locke e vinceva il cristianesimo e trasportava sulla terra il destino dei viventi, e chiamava ogni uomo ad essere pontefice a sè stesso. Pure dal giorno in cui il moto si fermò sotto le due reazioni dei Borboni e di Luigi Filippo, la guida di Locke mancò, Voltaire e Rousseau rimasero sopraffatti, restò dubbia ogni conquista dello spirito umano. I discepoli di Locke si attenevano ai fatti, che non lasciavano titubante il diritto: ma si dimandò che cosa sono i fatti, si chiese se il cristianesimo non è alla volta

sua un fatto grande almeno quanto la rivoluzione nascente e se i suoi miracoli non abbiano diritto d'imporsi quanto gli avvenimenti della storia. — Concentravasi il fatto nella sensazione che pareva certissima, ma si dimandò se l'idea non sia certa quanto la sensazione, se il mondo delle idee, che disprezzavasi in Platone, in Descartes, non valesse quanto il mondo della natura, e se la natura potesse stare senza le idee, di spazio di tempo, di causa o di sostanza e senza i generi per cui trovasi classificata. — I discepoli di Locke pendevano al materialismo sì lusinghiero per chi cerca cognizioni utili e positive, ma fu chiesto se la materia sia evidente, avverata, se si possa conoscere qualche cosa di più che il suo apparire, se il suo apparire non sia qualità piuttosto che materia, proprietà piuttosto che sostanza. — La scuola di Locke accettava il dubbio e vi trovava nuove forze per disfidare il dogma lungo tempo inoppugnabile della cristianità; e il dubbio era liberatore, era il primo principio del libero esame, e feriva Cristo in cielo e si ricadeva necessariamente sulla terra, nella sensazione di Locke, nella sfera dei fatti. E qui pure fu chiesto se il dubbio non feriva il fatto stesso, se distrutto il cielo non invadeva la terra, se non rendeva incerto l'avvenire, incerta la fede nella rivoluzione, incerta ogni speranza di sfuggire alle tirannie del passato. — Vedevansi gli uomini sorgere liberi

ed eguali dal limo della sensazione, e sembrava impossibile che taluni potessero poi arrogarsi diritti, privilegi e supremazie a nome di più eletta origine; ma fu chiesto se l'ineguaglianza che poi sorge dalla sensazione non sia anch'essa terribile, se, opera della mente che sovrasta al diritto primitivo, non fondi anch'essa il suo diritto, e se non conduca a stabilire lo spaventevole diritto della forza. — Confidavasi nella ragione, ma fu chiesto se la ragione non è fuori del senso; se, posta fuori del senso, nelle idee, non ha il diritto di trascendere la natura, se nel trascendere la natura, non ha il diritto di disprezzare il mondo che la scuola di Locke presenta come la terra promessa, se non ha il diritto di metter capo nel cielo di Socrate o di Platone o de' neoplatonici, d'onde si passava nel cielo di Cristo. Quindi nuovi sistemi oltrepassavano disdegnosi la conquista di Locke, spiegavano il volo attraverso la storia, e rimaneva dubbio se la rivoluzione non fosse un accidente, se la negazione volteriana, se la demolizione di Rousseau non fossero traviamenti di un popolo febbricitante; e dottamente si trassero innanzi Leibnitz, Descartes, tutte le filosofie sconfitte, or consigliando ai filosofi di allontanarsi dal campo della politica, or consigliando alla rivoluzione di tramutarsi in una nuova fase del cristianesimo, or trasportando il problema dell'umanità in cavilli sì audacemente impotenti, che l'avan-

zare diveniva impossibile, il retrocedere sembrava buon consiglio.

Mio primo desiderio fu di trovare un maestro per avviarmi confidente in una via sicura e per sfuggire ad ogni modo la sventura di esser solo. Sfortunatamente non mi fu concesso evitarla. Dovunque mi volgessi trovai portentosi ingegni, scoperte preziose; ma non una dottrina che, ferma nel suo principio, ci ritornasse l'unanimità, la sicurezza un tempo concesse ai filosofi del secolo XVIII. Condannato a cercare in me stesso la formula in cui potesse compiersi la filosofia della rivoluzione, mi proposi adunque il problema quale affacciavasi in piazza e nelle scuole, presso i filosofi e nelle assemblee politiche. Si tratta di sapere, io mi dissi, in qual modo possiamo rimanere nel fatto, mentre il moto della logica ce ne allontana; urge di conoscere come io possa credere a ciò che vedo, a ciò che sento, mentre il ragionamento mi travia, mi sconcerta, mi impone di rispettare ciò che non vedo, ciò che non sento, ciò che non è. Il catechismo della rivoluzione è semplice, si riduce a due principj, la verità, la giustizia; non v'ha alcuno che lo ignori: ma giunge il sofista, e vi dimanda che cos'è la verità? che cos'è la giustizia? Le riduce al vostro opinar personale, vi mostra che potete ingannarvi, che dovete rispettare l'opinione opposta; resiste alla vostra virtù con una sua virtù,

...ratteristica è in questa letteratura [della Riv. fr.] la predilezione della forma ...techismo, tolta all'educazione ecclesiastica" Windelband, II, 220. Vedi Volney.

con un suo ascetismo: se vi appellate alla natura, vi oppone la ragione; se parlate di scienza, vi oppone una sua scienza, un suo criterio del vero, reclama la sua libertà, quella dei credenti, e vi invola ciò che vedete, la verità di Voltaire, ciò che sentite, la giustizia di Rousseau. Per sciogliere il problema e rimovere ogni inciampo, e far sì che la filosofia non fosse un inganno, e che ci potesse illudere sotto pretesto di scienza, io ho creduto che importasse di riconquistare il fatto e di rimanere sulla sua base a dispetto di ogni insidia e logica e teologica. In qual modo lo riconquisteremo noi? Come vi rimaremo? Il mio libro darà la risposta.

Nella prima parte dimostro la critica che rovescia ogni fatto, e la riduco ad un'unica formula. — Nella seconda parte ristabilisco il regno dei fatti in modo, che si possa procedere coll'unanimità del buon senso, là dove non vi sono errori materiali che ci dividano. — Nella terza parte mostro come la rivoluzione scorra libera sulla via dei fatti, verso il vero ed il giusto, verso il regno della scienza e dell'eguaglianza.

Offro il mio libro all'Italia, che geme in una crisi solenne, posta tra l'antico sistema cristiano e il rinnovamento compiuto del suo patto sociale, in guisa che, se la filosofia non trionfa, l'imperatore e il papa trionferanno sotto le antiche forme o sotto peggiori, e se la rivoluzione organizzata in Francia

non continua la sua guerra contro gli antichi poteri, vedremo un'anarchia che farà desiderare gli antichi tiranni. Ad ogni giorno ne abbiamo novelle prove; ed io le trovo numerose nelle stesse invettive con cui mi rispondevano or ora i giornali di Torino, di Genova e di Firenze. La questione da me proposta era pur semplice. È vero, io dico loro, che mentre l'odio del popolo contro l'antico sistema cresceva ad ogni giorno, voi avete voluto evitare ad ogni patto la rivoluzione? è vero che per evitarla avete ingannato il popolo intorno alla volontà del papa e dei principi? è vero che avete sostituito alla guerra della libertà una guerra di conquista? è vero che vi siete affaticati disperatamente perchè il popolo da voi illuso rifiutasse il soccorso della Francia? è vero che avete confidata la guerra a un re da voi dichiarato traditore e già intimo alleato dell'Austria? è vero che avete impedito ai popoli di riunire le loro assemblee, di proclamare i loro diritti, di ferire i loro nemici interni, di far salva l'Italia dall'assolutismo che la preme? è vero che la vostra cospirazione regia e cattolica riusciva alla sconfitta di Villafranca, al mistero di Novara? è vero che dopo i disastri più goffi e vergognosi siete millantatori e insolenti come se aveste riportate venti vittorie? Dunque siete felici, siete vincitori, avete vinto; e chi? la democrazia: il papa è a Roma e l'Austria ristaurata. Vi dite nemici dell'Au-

stria! Da quando? Io vi vidi, o signori, ai piedi dell'imperatore, degli arciduchi, dei principi; vi vidi ambasciatori, magistrati, cortigiani del despotismo austro-pontificio; vi vidi nemici della patria e disprezzatori di ogni libero pensiero, vi udii dichiarare apostata e rinnegato all'Italia chi ripudiava il vostro assolutismo, la vostra religione dominante, i vostri padroni, la vostra nazionalità, che volevate rinchiusa nelle frasi dell'Arcadia e nell'ortodossia del sonetto. No, voi nasceste Austriaci, lo siete di mente e di cuore: come l'Austria voi difendete il trono e l'altare; come l'Austria imponete il cattolicismo colle baionette e coi gendarmi; venerate i privilegi dei conti, dei marchesi e dei vescovi; negate che il popolo sia sovrano; gli ricusate il diritto di votare; proscrivete la filosofia e la rivoluzione, pronti ad avventurare tutto, a tradire tutti, e l'Austria stessa, per fuggire la verità e la giustizia. Peggio che Austriaci, sotto il disprezzo de' principi, sotto il bastone di Radetzky non trovate energía se non per maledire chi parla dei diritti della ragione; vi siete costituiti nei vostri giornali spie pubbliche, officiali per denunziare i repubblicani che vivono in Lombardia e nel Veneto. E se non foste infami, non avrei io torto?

Mi fu risposto che sono utopista: e in che lo sono io? Forse nel ricordare quanto si ripete da ogni ministro ad ogni tribuna che non si libera Roma senza in-

timare la guerra alla vecchia religione? Forse nel ripetere, ciò che ognuno sente, essere tutti i sacerdozj collegati col pontefice e coll' Austria per conservare la servitù dell'Italia? Forse nell' annunziare la guerra inevitabile, continua della rivoluzione francese contro la cristianità? Forse nell'asserire che questa guerra esiliava già dall' Italia il pontefice e l' imperatore, e creava quella nazionalità che i nazionalisti nel delirio della loro contraddizione invocano e rinnegano ad ogni tratto? Sogno io forse parlando di una guerra di cui voi tremate, o signori, più ancora che il popolo non ne speri? Sono io forse utopista nel dichiarare che la rivoluzione deve essere applicata in Italia quale sarà fatto e legge in Francia, quale uscirà discussa, approvata, sancita da una nazione di 36 milioni d'uomini? Sono forse avventato nel dichiarare nullo, irrito, ogni sforzo per discutere in oggi la liberazione d' Italia a Milano, a Napoli, a Firenze, a Roma, dove sotto pene atroci è vietato leggere quanto si pensa dovunque sul sistema della cristianità? Sono forse temerario nel dichiarare sacrilego ogni sforzo di stordire i popoli nel momento dell' insurrezione, sradicando d'un tratto gli Stati, le tradizioni, l'antichissima autonomia, e sopprimendo le assemblee, la voce del popolo per improvvisare un'unità regia o repubblicana che poi al menomo urto cada disciolta? Sono forse paradossale perchè pedissequo del fatto

puro, servo del diritto ed anche della legge ove non sia iniqua, predico quel fatto, quel diritto su cui reggeva la resistenza di Venezia e di Roma, e su cui regge ogni Stato, e starebbe anche l'Italia se troppo potenti non fossero l'ignoranza e il tradimento che la straziano, ogniqualvolta non è percossa dalla spada dell'Impero? In breve, si dica che sono avventato perchè diffido dei progetti avventati, degli avventurieri, siano essi re, papi o condottieri, dei capi che alla vigilia della lotta non vedevano la lotta, non sentivano, anzi negavano, anzi tradivano il principio che ferveva in ogni popolo oppresso dal sistema pontificio e imperiale.

Chi ci accusa di temerità? i signori che si sono costituiti il privilegio di liberare l'Italia senza rivoluzione e senza reazione: or bene, obbediremo; espongano adunque il savio loro disegno. Ci dicano come uno Stato di terz'ordine, che per iperbole chiamasi il Regno, possa vincere l'Austria, confiscare i principati italiani, domare il papato, far fronte alla Germania, alla Russia, trascinar seco l'Inghilterra, mutare il mondo, e in pari tempo ingannare la Francia, sbaragliare la rivoluzione, che metteva già il così detto Regno a soqquadro in Savoia, a Genova, a Nizza, nei tre quarti dell'angusta sua superficie. In qual modo il Piemonte potrà liberare l'Italia? col diritto? Non ha diritti. Colla forza? qual'è la sua forza? Quale? Si

tolgano l'Austria ed il pontefice, e sarà ventura se non si scinde in più regioni e se rimane uno degli Stati della federazione repubblicana. La sua missione tradizionale è di custodire le Alpi, di essere l'antemurale del sistema austro-pontificio; condannato a difenderlo per difendersi, a proteggerlo per sostenersi, se questo svanisce deve contraffarlo, parodiarlo; deve stare all'avanguardia contro la Francia, deve combatterla, parlare di libertà, d'indipendenza, d'unità, assumere la luogotenenza dell'impero nei casi di rivoluzione e supplire coll'astuzia, colle giravolte al sistema che decade. Questa è la ragione per cui sta la camera piemontese; simbolo di libertà per gli uni, di guerra per gli altri, si presenta come l'istromento e l'ostacolo nel medesimo tempo; affetta di non esser complice della reazione europea; cospira a Milano, a Firenze, a Palermo, a Napoli coi capi delle passate insurrezioni, ma promette al ceto-medio piemontese tutti i lucri di una futura conquista e mille scribivendoli liberi o pagati vituperano con un torrente di contumelie chi turba la concordia della cospirazione scempia e malvagia che perde l'Italia; ed assalgono ad ogni giorno, in pari tempo, il papato e la filosofia, l'Austria e la rivoluzione, la chiesa e la Francia, sì che ogni cosa resti tra il sì ed il no, fuori del fatto, fuori del diritto, in guisa che il buon senso appaia demenza, e la verità impostura.

L' insidia previdente oltrepassa già la monarchia; facendosi astratta, s' insinua nel campo della democrazia; vi diventa il sistema dell' unità repubblicana e ognor più contraddittoria, parla il linguaggio rivoluzionario per meglio capovolgere la rivoluzione. Qui accoglie ogni idea nemica delle costituzioni, e continua il moto che parte dall'alto; già trasportava la rivoluzione nella dittatura del pontefice, poi in quella d'un re; la trasporterà in un cittadino: purchè impedisca di riunire le assemblee federali, il cittadino sarà caro ai signori; purchè proclami la guerra prima della rivoluzione, sarà caro alla reazione; purchè voglia dirsi Napoleone prima d'ogni vittoria, prima della guerra, sarà acclamato qual nume liberatore; purchè il nume continui l'insidia delle fusioni si chiamerà avverso alla gloria, al primato dell' Italia chiunque non gli sia plaudente. Il più melenso formalismo avrà la sua catastrofe. E che posso, che devo io rispondere agli spaventi simulati da chi ode due mie parole: *irreligione, legge agraria?* Nulla. Sia pure dimostrato che sono empio quanto Voltaire, colpevole quanto Rousseau, esecrando quanto Bruno, quanto Campanella, quanto il risorgimento, quanto la rivoluzione, quanto la filosofia. In nome della filosofia accetto l'inimicizia di tutti i nemici della democrazia.

1 Agosto 1851.

PARTE PRIMA

CRITICA DELL' EVIDENZA

Lo stesso procedimento che ci promette la certezza ci conduce al dubbio universale.

Noi c'inganniamo ad ogni istante; condannati a diffidare delle nostre idee, dei nostri sensi, della nostra mente siamo costretti a verificare ogni nostro giudizio per liberarci dagli errori che ci assediano. Ma in qual modo si rettificano i nostri errori? Se si consulta la più volgare esperienza sarà col ripetere le operazioni fatte, col rivederle, col moltiplicare i confronti; in altri termini, coll'essere logici e col sottoporre i nostri giudizj al più stretto predominio della ragione. Se consultiamo gli scienziati, li vediamo alla ricerca di deduzioni rigorose, di induzioni estese per abbracciare tutta l'esperienza possibile, di spiegazioni che subordinano ai loro principj tutte le anomalie apparenti della creazione; se vogliamo seguire i matematici, essi sono ancora più vicini alla certezza perchè nel mondo astratto dei numeri, dei punti, delle linee e delle superficie procedono colla

guida della logica senza scostarsene nemmeno per tener conto dei fatti; se finalmente si guarda ai filosofi nei più umili come nei più arditi loro tentativi essi invocano la certezza che la logica procede colle tre forme dell'identità, dell'equazione e della deduzione.

L'identità ci assicura che una cosa è quella che è, il dubitarne vale quanto il negare ciò che si afferma, l'affermare ciò che si nega, il rendere impossibile perfino il discorso. L'equazione spiega una cosa per mezzo di un'altra che le è eguale ed anche qui se X è eguale a B, X è conosciuta e non è se non B sotto un'altra forma, il contestarlo sarebbe contestare B che viene affermato. Il sillogismo è costituito da tre termini, il primo de' quali contiene il secondo, il quale contiene il terzo: accordate le premesse, la conseguenza diventa necessaria e trovasi tutta intera nelle premesse.

Ora nell'atto in cui per giungere alla certezza sottoponiamo le nostre cognizioni all'impero della logica, scorgesi che tutte sono contraddittorie e paradossali; lungi dal giungere alla verità, siamo condotti all'assurdo; lungi dal verificarsi i nostri giudizi, sono resi tutti impossibili. Ciò è quanto dimostreremo sommettendo successivamente alla prova della logica: 1.° le cose della natura; 2.° i pensieri dell'uomo; 3.° le nozioni del giusto e dell'utile che governano l'umanità.

SEZIONE PRIMA

DELLA NATURA

CAPITOLO I.

Dell'alterazione.

Tutto cambia nell'universo, i corpi si trasformano di continuo, l'alterazione è la prima legge della natura, ma non regge alla prova della logica. — In primo luogo essa smente la forma dell'identità. Una cosa che cambia non è più quella che era, non è più la stessa; il cambiamento le sostituisce un essere assolutamente nuovo, fornito di nuove proprietà. Richiede l'identità che ogni essere rimanga sempre lo stesso; l'acqua deve restare in eterno la stessa acqua: ma coll'alterazione le cose non sono mai quelle che sono, non ci bagniamo mai due volte nello stesso fiume. — Nell'alterazione, la seconda forma della logica, l'equazione, è anch'essa violata. L'oggetto che cambia, cessa d'essere eguale a sè stesso: non v'ha equazione tra l'infanzia e la virilità, tra la virilità e la vecchiaia; l'alterazione adunque nega la seconda forma della logica. — Anche il sillogismo non può seguire la trasformazione degli esseri. Vi ha forse un sillogismo della generazione? Qual'è il termine

medio tra l'albero e i frutti che produce, tra il padre e il figlio, tra la vita e la morte? non havvene alcuno: i due stati di una cosa che si áltera differiscono, restano sempre distinti, sono due estremi che nessun termine potrà mai riunire. La logica, affrontando l'alterazione col sillogismo, riceve pertanto una terza mentita. L'alterazione è logicamente impossibile, benchè materialmente incontestabile.

Quanto si dice dell'alterazione si applica al moto, che si riduce all'alterazione relativa allo spazio. Il corpo mosso è là dove non è; non è là dove è; movendosi, lascia un luogo, ne prende un altro; esso diviene più vicino, più lontano da un dato punto. Il moto adunque fa variare l'ordine delle cose, cambia le proporzioni e trasforma la natura che si áltera, e che cessa di essere identica con sè stessa per diventare ciò che non è, un'altra natura.

La distinzione che esiste tra i due stati di ciò che si áltera, ci svela una contraddizione nell'origine d'ogni cosa. D'onde proviene quest' oggetto? Non viene logicamente dal suo stato anteriore, non dall'oggetto che lo precedeva; esso non era, esso è; questo solo è certo: dunque procede dal nulla. L'albero non esce dal germe, ma dal vuoto, creato *ex nihilo:* l'infante non è generato dal padre e dalla madre; egli viene dal non essere. Il nulla è l'antecedente universale, ogni produzione è una creazione assolutamente nuova e improvvisa. D'altra parte, le cose rientrano continuamente nel nulla e stando alla logica, l'uomo che muore non è reso alla terra, non è fatto polvere, ma s'annienta; il suo cadavere in dissoluzione, la sua polvere sono cose nuove senza razionale rapporto coll'uomo che viveva.

L' assurdità dell' alterazione è sì evidente, che i filosofi primitivi la riconobbero, appena che si sforzarono di spiegare la natura. Di là i sofismi degli antichi che domandavansi se un grano, due grani, tre grani formano un mucchio: e si continuava la progressione fino al momento in cui l' interlocutore dichiarava che il mucchio era fatto. Si replicava allora, dunque un grano forma un mucchio; il che valeva quanto dire: dunque il passaggio dal grano al mucchio è arbitrario; dunque non vi ha equazione tra i due termini; dunque il mucchio formasi violando le leggi della logica. La stessa dialettica negava la generazione e la corruzione delle cose. Si diceva: Socrate non può nascere nè prima di esistere nè dopo la sua nascita; se nasce prima di esistere egli è e non è al momento della sua nascita, se nasce quando già esiste, allora nasce due volte. Lo stesso dicevasi della morte; e qui il dilemma intervertito, domandava se Socrate muore quando è vivo o quando è morto. Vivo non può morire, perchè Socrate sarebbe morto e vivo nel tempo stesso: morto non può morire, perchè in quest'ultima ipotesi morrebbe due volte. Per le stesse ragioni la parete non può cadere, ma deve sempre rimanere in piedi o in terra. La palla spinta in alto non deve mai toccare la vôlta, e se la tocca non deve più ricadere. Insomma, nulla deve cambiare. I sofismi sono stravaganti all'aspetto; ma nella sostanza sono fondati, e da due mille anni impugnano l'alterazione.

Concludiamo. Secondo la natura, il passato genera il presente, il presente genera l'avvenire: secondo la logica, il passato rende impossibile il presente, il presente rende impossibile l'avvenire.

CAPITOLO II.

I rapporti tra i corpi rendono impossibili i corpi.

L'azione che i corpi esercitano gli uni sugli altri, è contraddittoria quanto l'alterazione.

Per sè stessa l'azione non è che l'alterazione; chi agisce si áltera. Dunque il corpo attivo cessa di essere identico con sè stesso; esce di sè, si trasporta là dove non è, la sua individualità è fallita, la sua identità violata. Nell'azione il corpo cessa pure di essere eguale a sè stesso; non havvi alcuna equazione tra il corpo e la sua influenza, tra l'oggetto e le sue proprietà, tra l'ossigeno e la combustione. Infine la deduzione è anch'essa violata, essendo impossibile di dedurre da un oggetto qualunque l'azione che esercita: in qual modo il moto proviene dai muscoli? in qual modo il nervo diventa la premessa della sensazione? Perchè l'occhio è l'antecedente della visione? L'oggetto e la sua azione sono termini distinti, termini che si escludono.

Lo stesso ragionamento si applica al corpo, che subisce l'azione. Esso lasciasi invadere dall'agente, non è più quello che era, diminuisce, aumenta, si áltera, si trasforma; e la sua trasformazione non può essere dedotta nè dalla sua essenza, nè dall'essenza di un oggetto che gli è estraneo.

Se due corpi sono distinti, se la loro distinzione è logicamente accettata, non possono più esercitare al-

cuna influenza l'uno sull'altro. Se io sono separato dagli oggetti che mi circondano, il mio occhio non può vederli, la mia mano non può toccarli. Viceversa, se è logicamente stabilito che io li vedo, che li tocco, che essi sono in rapporto con me, se è riconosciuto che le cose influiscano le une sulle altre, la logica esige che siano in comunicazione tra esse, e la comunicazione richiede che esse formino una sola e medesima cosa, e che la distinzione delle cose sia considerata come un'illusione. O la distinzione dei corpi, o i rapporti tra i corpi; ecco il dilemma.

Volgarmente si crede che per mezzo del contatto la contraddizione sparisca e che il contatto, termine medio tra la separazione e la comunicazione, valga a conciliare i rapporti colla distinzione delle cose. Illusione! Nel contatto i corpi rimangono gli uni fuori degli altri, isolati, esterni, stranieri gli uni agli altri come grani di sabbia; mentre, al contrario, nel rapporto i corpi si collegano, s'identificano, aderiscono gli uni agli altri. D'altronde, il contatto non è punto necessario al rapporto: due ferri calamitati si attraggono prima di toccarsi, i mondi gravitano gli uni verso gli altri a distanze incommensurate. Vorreste dire che i due ferri calamitati, che i mondi gravitanti trovansi in contatto, mercè i loro fluidi invisibili? Allora negate la separazione visibile per supporre un contatto imaginario; la vostra ipotesi interverte il fatto, suppone falsa la separazione che si vede, e vero il contatto negato dagli occhi. Chi autorizza questa supposizione? Imaginare un contatto fittizio tra la terra ed il sole vale quanto affermare un non contatto ipotetico tra le molecole di un pezzo di ferro. Ne' due casi l'esperienza trovasi

egualmente smentita: poi la contraddizione non è tolta. Il contatto di due mondi non ne spiega l'attrazione; la separazione di due molecole di ferro non ne spiega l'adesione. — Il dilemma sussiste; chi ammette i rapporti, nega la distinzione delle cose; chi distingue le cose, rende impossibili i rapporti.

Consideriamo i rapporti nella forma più semplice, nell'azione meccanica. Che accade quando il moto si comunica da un corpo all'altro? Il moto lascia forse il motore e passa nel mobile? Come? Possiamo supporre che le forze passano dal motore al mobile; e allora una stessa forza, dopo di aver portato il motore nella sua corsa, cambierà il suo carico nel momento dell'urto. Questa ipotesi rispetta la logica; essa separa i rapporti dalle cose, separa le forze dai corpi, e mantiene, da una parte, l'esistenza dei rapporti, dall'altra, l'individualità dei corpi; da una parte ci mostra i rapporti senza corpo, dall'altra i corpi senza rapporto. Ma tale ipotesi non può essere seriamente discussa. Le forze, lungi dal mostrarsi come esseri indipendenti, si manifestano inseparabili dalla materia. Poi supposte indipendenti, non toglierebbero la contraddizione del rapporto: poichè invadendo i corpi, li traverserebbero come se fossero ombre, si compenetrerebbero momentaneamente con essi, ne distruggerebbero l'individualità, la distinzione delle cose svanirebbe. Il corpo invaso, cessando d'essere ciò che era, subirebbe ancora l'alterazione del moto. D'altronde, il moto identificato colle forze si separerebbe dai corpi quando le forze se ne separano: si vedrebbe la corsa staccarsi dal cavallo; si potrebbe dire colla scuola di Megara: havvi il cavallo, havvi la corsa, non havvi il cavallo che corre. Infine, nell'ipotesi che

separa le forze dalle cose, per rimanere coerenti dobbiamo separare altresì tutte le proprietà da tutte le sostanze: se si divide materialmente il peso dal ferro, si deve staccare materialmente il verde dall'albero, e la stranezza del divagare non ha più limite alcuno.

Ammettiamo che le forze siano inerenti alla materia: ciò posto, le forze non passano più da un oggetto all'altro, non sono più trasmesse; nell'urto, il motore non fa che risvegliare le forze latenti del mobile; il mobile non è passivo, si move per una sua propria energia, per una reazione eguale all'azione del motore. E tale è la teoria dei fisici che fondano meccanica sul principio, che la reazione eguaglia l'azione; ma questo principio scopre appunto la contraddizione che si vorrebbe dissimulare. Voi dite che la reazione eguaglia l'azione; voi dite che il mobile si muove traendo il suo moto dall'energia occulta che esso possiede, e che reagisce; ciò prova dunque che voi sentite la necessità logica di rispettare l'individualità del mobile, di fare che non sia invasa, di mantenere la distinzione che la separa da ogni altro oggetto. Spinto dalla logica, isolate talmente il mobile, che gli supponete tutte le forze che gli hanno dato e gli daranno il moto. Non è dunque evidente che il fatto della reazione distrugge la vostra teorica dell'azione? Non volete che le forze del motore si trasportino nel mobile; volete che stiano nel motore. In qual modo il motore risveglierà dunque la reazione là dove non è, nel mobile? Che le sue forze vi si trasportino lasciandolo o non lasciandolo, non cessa egli di esercitare un' azione esteriore al suo essere, all'interno di un altro oggetto; non cessa di essere là dove non

devesi trovare, non cessa di dare una mentita alla distinzione dei corpi. Che l'essere sottoposto all'azione la subisca passivamente o reagendo colle proprie forze, egli non di meno è invaso e distrutto nella sua identità, e questa volta colla differenza che la reazione è un mistero aggiunto al mistero dell'azione. Dicesi che il mobile è dotato di forze latenti, che possede una potenza occulta: qual è questa potenza? Essa può tutto ciò che può diventare il mobile; è la potenza della sua rapidità, della sua lentezza, del suo ingrandire, del suo diminuire; è, come si dice, la sua *forza d'inerzia*, la forza della sua immobilità e del suo moto, la forza dei contrari. Dunque ogni essere contiene in potenza tutte le sue trasformazioni future; dunque contiene in sè medesimo il suo proprio destino. A che giova dunque l'azione esteriore? Il motore è inutile, il rapporto esteriore è annullato, il principio della reazione addentra e nasconde tutti i rapporti nel fondo di ogni oggetto. Di più, quando si suppone che ogni mobile contiene in sè il principio d'ogni suo moto, la logica vuole che contenga in sè il principio d'ogni sua alterazione, d'ogni sua trasformazione. Si applichi dunque l'ipotesi della reazione alla coesione, all'attrazione, alle affinità chimiche, alla vitalità organica, a tutte le forze, siano desse proprietà o qualità. Secondo il principio della reazione, tutta l'azione che l'universo esercita sopra una data cosa, si troverà *a priori* in questa stessa cosa. Si dovrà dire: non è la terra, non è la pioggia, non è l'aria, non il sole che sviluppano questo germe e ne fanno un albero; il germe ha creato l'albero colle forze latenti della sua reazione; l'albero si è formato da sè e in questo modo ogni essere rende

inutile l'universo; su questa via si giunge alla conclusione, che tutto è in tutto. Restituendo i rapporti alle cose si fa d'ogni cosa un universo, e quindi sotto altra forma la distinzione degli esseri resta distrutta. Dobbiamo adunque ripetere con Platone, che il *rapporto rende dubbia ogni cosa.*

CAPITOLO III.

Ogni essere è per sè stesso contraddittorio.

Non solo l'alterazione viola la logica, non solo i rapporti tra le cose sono contraddittorii, ma ogni cosa prima d'alterarsi e isolatamente considerata, contiene già la contraddizione nel fondo del suo essere. In che consiste la cosa? Da un lato forma un oggetto unico, un essere indivisibile, individuale, è, come dicevano gli scolastici, un'*ecceità;* l'albero è sempre uno, nel tronco, ne' rami, nelle radici, in ogni sua parte. Dall'altro lato, la cosa si compone di varie parti, l'albero può essere scomposto; possiamo separare le foglie dai rami, dal tronco, dalle radici, e spingere la divisione fin dove vogliamo. Ora, perchè la cosa fosse un oggetto logico, bisognerebbe trovare l'equazione tra il tutto e le parti, in guisa che l'unità del complesso fosse eguale alla somma degli elementi multipli che lo costituiscono. Ma l'equazione del tutto colle parti non si avvera mai: il tutto è sempre maggiore delle parti. Dov'è l'essere che vive? Nel cuore? nel cervello? nei nervi? nel sangue? Egli è in tutti i suoi organi e, di più, è vivente. L'albero, il fiore, il minerale hanno una vita come l'animale,

e l'unità di questa vita non si trova mai nelle loro parti integranti. Poi, per il tutto ogni cosa è una, per le parti è multipla: in qual modo l'unità può trovarsi nel multipluo? in qual modo gli elementi multipli possono riunirsi in una cosa una ed indivisibile come la vita? Non v'ha equazione; il passaggio dal tutto alle parti è una vera contraddizione.

La contraddizione dell'uno e del multiplo passa dalle cose sensibili alle nostre proprie astrazioni. Osservate i numeri dell'aritmetica: ogni cifra differisce dalle unità che la compongono; il dieci è altro che dieci unità, il tre è altra cosa che tre unità; i divisori e i multipli variando nelle diverse cifre, ogni numero è fornito di proprietà che non trovansi ne' suoi elementi. I numeri sono sì distinti, sì diversi, che non possono essere tradotti gli uni negli altri; il dieci non è divisibile per nove, nè il tre per due. Per la stessa ragione, non c'è dato di trovare la quadratura del circolo: si inscrivano quanti quadrati si vogliono nel circolo, essi non hanno nè le proprietà, nè le dimensioni della figura circolare, e la traduzione in misure rettilinee diventa impossibile. Così nella matematica come nella fisica, il tutto combatte le parti, mentre le parti combattono il tutto.

CAPITOLO IV.

Le contraddizioni della materia.

La materia ci presenta due serie di qualità, le une primarie, le altre secondarie; le qualità primarie sono l'impenetrabilità, la mobilità, l'estensione e la figura; qualità che si chiamano primarie perchè supposte in

tutti i corpi. Una cosa che non fosse nè impenetrabile, nè mobile, nè estesa, nè figurata, non sarebbe un corpo. Le qualità primarie sembrano destinate a soddisfare la logica perchè sono, per così dire, intelligibili e ragionevoli contemplando sempre la natura sotto l'aspetto della quantità. Secondo le qualità primarie, il mondo è una quantità di materia senza origine e senza fine; la materia dividesi in particelle eguali o ineguali, si combina in mille modi senza che cessi d'essere sempre la stessa materia, la stessa quantità, sempre eguale a sè stessa. La disposizione sola varia. Supponiamo che la disposizione ai tempi di Mosè fosse A, ai tempi di Gesù Cristo B, ai tempi di Maometto C; si avrà la doppia equazione A=B=C. Le qualità primarie sono adunque ragionevoli; per esse lo studio della natura diventa logico, e se si vuol costruire il mondo non si ha più che a domandare una data quantità di materia e di moto.

Ma sotto l'azione della logica le qualità primarie cessano immediatamente di essere razionali, e sono assai lontane dallo spiegare il mondo.

Prendiamo l'impenetrabilità della materia; la logica richiede che ogni atomo sia inaccessibile agli altri atomi, che rimanga eterno, impassibile con tutte le sue qualità, che non entri ne' diversi composti se non conservando la sua individualità. Ciò posto, ci converrà negare le affinità chimiche, la fusione, l'assimilazione organica, tutti i processi coi quali la natura elabora le sue creazioni. In essi gli elementi, i componenti si distruggono mutuamente per costituire nuovi esseri dotati di nuove proprietà. Unite due gas, avrete un liquido, l'acqua: unite l'ossigeno al mercurio, l'uno

aeriforme, l'altro liquido, e avrete un precipitato. Il calore è imponderabile; coll'invadere un solido, il ghiaccio, l'oro, il ferro, vi dà un liquido: combinate un seme con una diversa quantità di terra, d'aria e di acqua, a capo di qualche anno avrete un albero; deponete un germe in un essere vivente, e vedrete nascere un vivente. Dappertutto l'affinità, la fusione, l'assimilazione fanno sparire due o più elementi per far apparire una cosa affatto nuova. Ma ammessa l'impenetrabilità, la logica vieta il cambiarsi degli elementi; quando gli elementi cambiano, vieta al composto di manifestarsi. Dunque tra l'impenetrabilità della materia e le metamorfosi della natura non vi ha nè identità, nè equazione, nè deduzione; vi ha la distanza della contraddizione.

Supponiamo che i componenti rimangano distinti, che il composto si riduca ad una semplice mescolanza senza fusione, a una nuova disposizione di atomi senza assimilazione. Il mondo che uscirà dalla mescolanza delle materie non sarà il mondo in cui viviamo, ma un mondo in cui ogni qualità unita a una sostanza durerà sempre, e in cui la distruzione della qualità sarà impossibile. In tale mondo le cose si mostreranno variamente disegnate, come mosaici mobili i cui colori saranno eternamente gli stessi. La nascita, la morte saranno tolte, la fusione generatrice per cui la vita si rivela in un essere sostanziale, unico, indivisibile non potrà mai realizzarsi; si vedranno atomi sgranati, non si vedrà alcun oggetto. — Si risponderà: « la natura è » in realtà come voi dite; tutto si compone di atomi » sgranati, mobili, che cambiano di posizione senza cam- » biare di essenza; la logica non ci permette di con-

» cepire altrimenti la natura; se la vedete in balía
» dell'assurdo, se i vostri occhi ve la mostrano elabo-
» rata e travolta da continue fusioni in cui le qualità
» nascono, spariscono, cambiano di forma, il torto è
» vostro; accusate i vostri sensi, la vostra irriflessione,
» e cedete alla ragione, che stabilisce l'impenetrabilità
» della materia. » Richiesto, accorderò che la materia
è impenetrabile, che la fusione e le metamorfosi della
natura non sono che false apparenze, vere illusioni.
La nascita, la morte, l'individualità degli esseri siano
pure nostri errori. Bisognerà dunque spiegarmi questi
errori; e se esistono, anche solo come errori, convien
renderne ragione dinanzi alla logica. Perchè l'impe-
netrabilità prende essa l'apparenza della fusione, della
vita, della penetrabilità? Perchè l'illusione sarà essa
nella penetrabilità piuttosto che nella impenetrabilità?
A diritto o a torto l'impenetrabilità prende l'apparenza
della penetrabilità; come mai l'impenetrabilità può op-
porsi così a sè stessa, e creare l'errore della sua pro-
pria contraddizione? Questa metamorfosi viola la logica;
e se ammettiamo che l'impenetrabilità può diventare
l'errore della compenetrazione, perchè non potrebbe
essa diventare realmente penetrabile? Siate logico o
illogico: non è lecito fermarsi a mezza via.

Anche la seconda delle qualità primarie della mate-
ria, la mobilità, si ribella ai fatti che deve spiegare.
Non v'ha dubbio che la materia sia mobile, e che sia
possibile di traslocarla: e la sua mobilità non darebbe
luogo a contestazione se la materia non fosse nel
tempo stesso motrice, cioè energica, attiva, capace di
dare e di darsi il moto. Il vostro corpo che muove la
materia è alla sua volta materiale. Ne nasce che da

una parte la materia è immobile, d'altra parte è motrice; da una parte riceve il moto, d'altra parte lo dà; di modo che la materia è nel tempo stesso inerte e energica, passiva e attiva. Ora un medesimo oggetto non potrà mai essere passivo e attivo, non potrà mai essere i due contrari senza contraddirsi; bisogna che sia mobile o motore. Il motore suppone un punto di appoggio, dev'essere in sè, ed essere immobile; se non resiste al proprio sforzo, cede, è mobile, è mosso, non muove. Se un oggetto fosse nel tempo stesso motore e mobile, esso avrebbe in sè due parti distinte, la parte che dà il moto e quella che lo riceve; esso avrebbe in sè un motore ed un mobile, l'uno immobile, l'altro in moto; il primo respingerebbe il secondo con tutta la forza della logica, non potendo identificarsi con esso senza costituirsi nel tempo istesso immobile ed in moto. Istessamente se la parte motrice fosse alla sua volta mobile, dovrebbe essa pure contenere un nuovo motore, il quale, ancora per ipotesi essendo mobile, dovrebbe contenerne un altro che bisognerebbe cercare progredendo all'infinito, finchè lo si trovasse immobile e assolutamente al di fuori della natura. Ne consegue che ammesse la mobilità, la passività della materia, la logica rende impossibile l'attività delle cose, nega le mille potenze che animano gli oggetti della natura, distrugge le qualità secondarie eternamente creatrici di esseri sempre nuovi.

Si dirà: « perchè non uscire dalla contraddizione » trasportando in Dio il principio d'ogni moto? » per mille ragioni, tra le altre perchè la forza motrice è dappertutto nella natura. Io la vedo nelle qualità secondarie, in ogni proprietà; nelle affinità delle mole-

cole, nella gravitazione dei mondi. Per voi i cieli e la terra celebrano la gloria di Dio; per me i cieli e la terra sono altrettante divinità: per voi le forze motrici non sono che mobili, suppongono un motore trasmondano, e non sono motrici che per una nostra illusione; ma prima di lasciare la terra per trasportarmi in una regione trasmondana, io voglio e devo guardare al punto di partenza. Esso è tutto nel dato che la materia è mobile; voi la dichiarate mobile in realtà, motrice per illusione. Perchè non sarebbe essa, al contrario, motrice in realtà, e mobile per illusione? Le sue qualità primarie sono passive, le sue qualità secondarie sono attive, energiche; la doppia apparenza è contraddittoria, i due termini si escludono: l'azione e la passione si rendono impossibili a vicenda. Per qual ragione sceglieremo noi il primo termine piuttosto che il secondo come punto di partenza? Perchè non diremo noi che la mobilità è illusoria, che si riduce ad una falsa apparenza, che questa apparenza è creata dalle forze, le quali sono chiamate secondarie per errore, mentre sono creatrici delle qualità primarie? L'alternativa è geometrica, il dilemma inevitabile, la scelta impossibile.

La terza qualità primaria della materia ripugna, come le due precedenti, alle qualità secondarie della natura. Mentre si dice che la materia è estesa, convien pur dire che la materia è energica, attiva, fornita di forze; ogni qualità secondaria è una vera forza; perciò il colore agisce sull' occhio, il suono sull'orecchio. Possiamo noi combinare l'idea della forza con quella dell' estensione? le forze sono desse estese? Possiamo noi attribuirle all'estensione? No: la forza è

una e indivisibile, è dessa che dà unità al corpo vivente, che ne domina le diverse parti, che le costringe a formare un tutto unico; e se la forza è una essa rende impossibile il multiplo dell'estensione, rende assurda la terza tra le qualità primarie della materia. — Per combinare la forza coll'estensione non ci resta altro espediente che quello dello spiritualismo, dando un'anima ad ogni corpo; e supponendo che in ogni corpo la forza è un'anima, un'essenza, un'entelechia, una monade, come più piace, ma sempre spirituale, cioè una e indivisibile. Però in quest'ipotesi l'anima e il corpo si rendono impossibili a vicenda, e per isfuggire una contraddizione cadiamo nelle mille antinomie dello spirito e della materia. Dopo creata l'anima, dopo identificata la forza coll'anima, non possiamo più raggiungere il corpo; l'anima, l'essenza, la monade, non possono nè indebolirsi, nè fortificarsi, nè nascere, nè morire; sono logiche, sono eterne; meri spiriti, non possono nè dare il moto agli organi, nè dominare la materia estesa; e lo spiritualismo, per ispiegare il fatto dell'unità degli esseri e dell'indivisibilità delle forze, si trova immediatamente, assolutamente fuori della natura, dove si nasce e si muore, e ogni cosa si compone di parti estese. Quindi la sicurezza colla quale il materialismo risponde alle argomentazioni dello spiritualismo, che appagano la logica, ma mentono; procedono per identità, ma non sono di questo mondo. Quindi il dilemma di credere all'anima o al corpo, all'uno o al multiplo, cioè alla forza o all'estensione; dilemma eterno, non essendoci concesso nè di negare l'unità, nè di negare l'estensione, nè di considerare la forza come un'illusione

della materia che si opporrebbe a sè stessa, nè di considerare l'estensione come un' illusione della forza che si opporrebbe a sè stessa; non essendoci dato neppure di preferire l'uno o l'altro de' due termini, poichè sono entrambi egualmente patenti e irresistibili. In breve, l'estensione rende impossibile il mondo, e il mondo rende impossibile la materia estesa.

Lo stesso ragionamento si applica alla quarta delle qualità primarie, la figura; la forza che dà la figura, e l'essere che la riceve si escludono a vicenda. La prima non si manifesta all' occhio, s' induce, ma non si vede, si divina, ma non si conosce; prima di agire non è nello spazio, dopo l' azione non lascia vestigio di sè. Una e indivisibile come il triangolo, il quadrato, il circolo, riunisce più particelle della materia, le costringe a convergere verso un solo scopo; in questo modo appunta in sei triangoli il cristallo di rocca, disegna i petali della rosa, e li schiera in un' unica corolla. Essa novera, misura le vertebre, i muscoli, i nervi, le vene, gli organi degli animali, organizzati ciascuno da una cifra unica e misteriosa, dotata di multipli e di divisori invariabili. La cifra che ha dato cinque dita alla mano dell' uomo, trentadue denti alla bocca, la dualità agli organi esterni della vista, dell' udito, dell' odorato, dell' azione e della locomozione, non può in niun modo essere nè estesa, nè divisibile, nè tangibile. Se la figurabilità appartiene alla materia, se è l' evidente proprietà degli esseri; se gli alberi sono alberi, e gli uomini uomini, dobbiamo loro negare la figura; perchè la figurabilità crea, e la figura è creata; essa muove, e la materia è mossa; essa combina, e la materia è combinata; essa dispone, e la ma-

teria è disposta; essa è artefice, e la materia è oggetto dell'arte. San Tomaso direbbe che è indivisibile, e la materia è misurata; Spinosa direbbe che è naturante, e la natura è naturata. Dunque dal principio della figura alla figura non vi ha passaggio matematico; tra i due termini vi ha solo la distanza della contraddizione. E qui ancora, se il principio figurativo è reale, la figura è un'illusione; se la figura è reale, l'illusione è nel principio figurativo. Dov'è la verità? dove l'illusione? Non possiam rispondere, non possiamo ricorrere all'espediente di accusar d'errore l'uno de'due termini del dilemma: perchè, vero o falso, il termine accusato non cesserebbe di esistere; se non si spiega come vero, bisogna spiegarlo come falso, come errore: e la spiegazione costerebbe alla logica quanto la sua vera e reale creazione. Volete voi dedurre l'illusione della figura dal principio figurativo? conviene che il principio si smentisca per dare l'illusione del suo contrario; volete voi dedurre il principio figurativo dalla figura? convien che la figura si smenta, e sempre per dare l'illusione di tutto ciò che la distrugge. Non v'ha uscita.

Così, secondo le qualità primarie, il mondo di Mosè, di Gesù Cristo e di Maometto è lo stesso, ha variato solo per la disposizione delle parti, e vi ha equazione perfetta fra le tre età. Secondo le qualità secondarie, le tre epoche non sono equivalenti e si sono sviluppate dando una triplice mentita all'impenetrabilità, alla mobilità, all'estensione ed alla figura della materia. Una stessa identica materia è adunque penetrabile e impenetrabile, mobile e senza moto, estesa e inestesa, figurata e senza figura: ciò ripugna alla ragione, ma è.

Per isfuggire all'assurdo si dice da alcuni: « Una » stessa cosa non potrebbe essere eguale e diseguale » a sè stessa; rendiamo ragionevole il mondo, ren- » diamolo possibile. Giacchè le qualità primarie si » oppongono alle secondarie, separiamo le une dalle » altre; diamo le qualità primarie alla materia, agli » atomi, alle molecole; le qualità secondarie ad altri » esseri, come le essenze, le anime, le monadi. La » contraddizione sparirà. » No, essa durerà sempre. Separiamo la materia dalle sue qualità secondarie, consideriamo le qualità secondarie come esseri indipendenti, e, se si vuole, come puri spiriti. In quest'ipotesi le cause della cristallizzazione, della vegetazione, della vita, saranno staccate dalle materie, saranno senza estensione, senza figura, senza passività, sensa resistenza (cioè penetrabili). Che saranno esse? forze senza materie, essenze immateriali, entelechie, anime in pena, esseri fantastici, e tutte le contraddizioni saranno capovolte e allora converrà dirci in qual modo l'essere senza figura potrà dare la figura; come l'essere inesteso potrà agire sulla estensione; come all'essere penetrabile qual ombra sarà dato di agire su corpi resistenti; infine come l'essere attivo, spoglio d'ogni passività, potrà comunicare il moto, esso incapace di sforzo, di conato, di contrazione e di espansione, essendo incapace di resistenza e di reazione. E che? non sarà la vita inerente al corpo vivente? La cristallizzazione sarà esteriore al cristallo? la vegetazione non sarà nel vegetale? e l'affinità molecolare scorrerà al di fuori delle molecole? Ecco l'universo popolato di animali invisibili, di alberi intangibili, di minerali, di roccie impercettibili e immateriali. D'altra parte, qual sorte

subirà la materia colle quattro qualità primarie che le si vogliono lasciare? Essa è inerte, passiva; senza colore, non si mostra più all' occhio; senza odore, senza sapore, sfugge all' odorato e al palato; non dà più suono, non può più esser udita, non resiste più al tatto, avendo perduta la coesione che deve alle qualità secondarie. Dunque la materia sparisce, diventa intangibile, non è più la materia, e trovasi oramai eguale al non essere. Chi vuol evitare la contraddizione tra le qualità secondarie e le qualità primarie, tra la natura e la materia, trovasi ridotto a creare una natura che non è la natura, e una materia che non è la materia; deve creare due mondi invisibili, come se l'ombra aggiunta all'ombra potesse generare la luce. Ogni qualvolta si vuol eludere la contraddizione non si fa che raddoppiarla.

CAPITOLO V.

I generi e gli individui si escludono.

I generi si mostrano nello stesso tempo che gli individui e classificano gli oggetti secondo le loro somiglianze. Il genere esiste realmente: quando io guardo un uomo, io vedo l' uomo: il genere è un fatto certo, come la nostra esistenza, come la nostra scienza, come il nostro linguaggio. Questo fatto è desso logico? No certo, il genere e l'individuo differiscono, opponeonsi l'uno all'altro, e sotto l' impero della logica finiscono per contraddirsi.

Esaminiamo il genere: dov'è desso? negli individui,

è in essi che si appalesa; ma secondo la logica è possibile che il genere sia unito agli individui, è im-impossibile che ne sia separato.

Se il genere si unisce coll' individuo, vi saranno due cose in una medesima cosa; lo stesso essere sarà in un medesimo tempo un uomo e l'uomo; non sarà uno, sarà doppio. Il genere che è intelligibile, che non occupa alcun punto dello spazio, si troverà nel luogo delle cose che si rassomigliano, seguirà l'individuo che cammina, si fermerà quando l' individuo si ferma, giacerà quando l'individuo giace. Inalterabile il genere, si compenetrerà coll' individuo che si àltera e perisce: unico ed indivisibile, si troverà nel medesimo tempo tutto intero in una moltitudine di cose distinte; il genere uomo sarà nello stesso momento in tutti gli uomini, in Atene, in Roma, in Parigi. Il numero degli uomini varia ad ogni istante: l' uomo subirà questa variazione senza variare, dovrà moltiplicarsi, diminuire e rimaner sempre uno e invariabile. Anche qui troviamo la contraddizione dell' uno e del multiplo che abbiam veduto sorgere in ogni individuo coll'opposizione del tutto e delle parti.

Se il genere non può stare unito all'individuo, non può neppure separarsene. Se vi fossero esseri come l'uomo separato da tutti gli uomini, la bianchezza separata da tutto quello che è bianco, simili esseri formerebbero un mondo a parte, senza rapporto alcuno col mondo materiale. Quindi se il genere fosse indipendente, cesserebbe di contenere l'individuo; nessun uomo sarebbe uomo, nessuna sostanza sarebbe sostanza, le somiglianze sarebbero separate dagli oggetti che si somigliano, tutto svanirebbe in un'alterazione, in una

differenza per noi inconcepibile ed ineffabile. Le somiglianze sarebbero in un altro mondo; e di che sarebbero esse somiglianze? di nulla. Così, separando i generi dagli individui, creansi due mondi opposti, l'uno generale, l'altro individuale; l'uno eterno, l'altro variabile; ciò che sarebbe vero del genere sarebbe falso dell'individuo; la verità dell'individuo sarebbe l'errore nel genere. Nell'ipotesi de' generi indipendenti, invece di sparire, la contraddizione ingrandisce.

Dimentichiamo gli individui: anche tra loro i generi non possono nè combinarsi, nè separarsi. La natura ci mostra che essi si combinano e formano una gerarchia; i più astratti contengono i meno astratti e ogni nostra scienza si fonda sull'ordine graduale delle astrazioni per cui si scende dall'essere al corpo, dal corpo all'animale, dall'animale alle sue diverse classi che sempre più divise si specializzano. Pure, secondo la logica, ciascun genere essendo uno ed indivisibile, non può trovarsi in altri generi: l'animale non potrebbe scendere nell'uomo, nel cavallo, nel gallo, senza essere uno e multiplo, senza riprodurre nella sfera delle generalità quella contraddizione del genere e dell'individuo per cui l'uomo è ad un tempo tutto intero nell'abitante di Roma e in quello d'Atene. Il genere animale unito al genere dei mammiferi, poi a quello dei cavalli, ci presenterebbe l'identificazione di tre generi distinti, la compenetrazione di tre esseri in un essere, e sempre un essere uno e multiplo, e però contraddittorio. Supponiamo che i generi non si combinino, che restino separati gli uni dagli altri; allora i generi superiori non saranno nei generi inferiori; allora l'uomo non sarà un animale, l'animale non sarà un corpo, il corpo non

sarà un essere. La contraddizione si presenta sotto una nuova forma.

Senza taccia d'indiscrezione potrei domandare se i generi sono qualità o sostanze, attributi o cose. Nel primo caso, se i generi sono qualità, allora le sostanze si somiglieranno in forza di esseri che non sono sostanze; i generi non staranno da sè, dovranno aderire ad una sostanza: qual sostanza? non la sostanza in generale, perchè essa pure è una qualità; non le sostanze in particolare, perchè particolarizzate dalle loro qualità determinate dai generi. Quindi i generi saranno ramminghi nell'universo, incapaci di stare da sè e di trovare un punto d'appoggio. Che se essi sono sostanze, vorrei sapere come potrà esservi un genere uomo, mentre io non sono uomo che in forza delle mie qualità tutte generiche, come i sensi, la ragione, la statura, l'organismo. Potrei ancora domandare, se il genere è bello: dato che io gli accordi la bellezza, corro pericolo di aver contro di me tutte le persone deformi, che resteranno maledette dal genere, poi in sì strana posizione che i deformi non potranno più rassomigliarsi tra loro. Se il genere non è bello, allora domando mi si conceda di creare un genere di più per la bellezza: nel tempo stesso non si rifiuti neppure ai ciechi ed ai deformi un genere a loro imagine, perchè possano somigliarsi. Qual'è il rapporto fra il genere dell'essenza e quello della bellezza? tra il genere della bellezza e quello della deformità? Quanto più m'inoltro, più i contrari si moltiplicano: io mi fermo. La prima volta che la filosofia si innalzava, col genio di Platone, nel cielo dei generi, fu creduto che i destini della scienza fossero assicurati per sempre, e

che i principj del mondo sensibile sarebbero tolti alle contraddizioni che li straziano. Il giorno dopo, Aristotele applicò la logica ai generi, e mostrò che raddoppiavano tutte le contraddizioni.

Per mettere un termine alla contraddizione fu imaginato di negare i generi e di considerarli come semplici illusioni del nostro spirito. Ma il tentativo è inutile: lo ripetiamo, il genere è dato nello stesso tempo che l'individuo e i due termini devono essere accettati o negati nel tempo stesso. Ammettiamo noi che ci sia dato di considerare l'uno o l'altro dei termini siccome erroneo; quale di essi sarà il vero? L'individuo? allora ogni genere sarà un errore, il più alto de' generi, l'essere, sarà il più grande degli errori: allora ciò che sarà più lungi dall'essere sarà ciò che esiste di più, vi saranno soli individui; saranno e non si potrà più dire che sono; non si potrà più ragionare di ciò che esiste o non esiste: l'essere, il non-essere non avendo più senso, la realtà dello stesso individuo cadrà nel nulla. Vogliamo noi preferire il genere come vero, accusando l'individuo d'essere un'illusione? la realtà sarà in ciò che v'ha di più vago, di più indeterminato; l'individuo sarà eguale al nulla; bisognerà non essere nè uomo, nè animale, nè albero; bisognerà sparire per godere la pienezza dell'esistenza. Ecco il dilemma che si offre quando si pretende stabilire un'alternativa fra il genere e l'individuo; dilemma falso, perchè due fatti simultanei devono essere egualmente accettati; dilemma senza uscita, perchè ci manca il motivo per la scelta. Sotto un aspetto l'essere è tutto, e tolto l'essere nulla è possibile; sotto un altro aspetto l'individuo è tutto, l'essere senza qualità, senza

determinazione, non ha tampoco l' esistenza. I due punti di vista sono egualmente necessari, essi esigono la preferenza per lo stesso titolo: quello di essere inevitabili.

CAPITOLO VI.

La causa e l'effetto si escludono.

Alcuni principj si presentano come le condizioni dell'universo, come le ipotesi necessarie della natura. Questi sono i principj della causa, della sostanza, del tempo e dello spazio. Lo spazio è necessario all'esistenza del corpo, il tempo a quella del moto; la sostanza è il substrato indispensabile delle qualità, la causa è il principio primo d'ogni manifestazione. Nel fatto i principj enunciati sono la base del mondo materiale, ma sotto l'impero della logica essi lo rendono impossibile.

Nulla accade senza una ragione sufficiente. Ecco il principio della causalità, il quale fa supporre ogni fenomeno generato da una causa e fa dipendere ogni oggetto da un oggetto anteriore che lo produce. Ma chi non vede che la distinzione della causa e dell'effetto si riduce a dividere l'alterazione in due momenti? Non è forse ovvio che le contraddizioni dell'alterazione devono passare nel movimento della causa verso l'effetto? Se la causa esiste, essa dovrà sempre esistere qual'è, nè generare cosa alcuna; la logica, esigendo l'identità eterna delle causa, rende l'effetto impossibile. Che, se si ammette l'effetto, sarà impossibile di trovargli una

causa senza supporre che in un dato momento esso non era, e la logica, esigendolo sempre identico, sopprime la causa che lo genera.

Esaminiamo tutte le forme della causalità; la contraddizione tra la causa e l'effetto sarà sempre la stessa.

Primo caso. La causa indivisibile dall'effetto passa tutta nell'effetto: così opera la natura, in cui il presente è figlio del passato. In questo caso la causa e l'effetto non sono letteralmente che i due momenti dell'alterazione, e quindi l'uno esclude l'altro.

Secondo caso. La causa genera l'effetto senza alterarsi e rimanendo distinta dall'effetto: dopo d'aver lasciato uscire dal suo seno un altro oggetto, dessa è ancora quella che era e conserva sempre le sue qualità. Egli è in tal modo che, secondo i Cristiani, Dio fa il mondo senza diminuirsi; qui l'effetto viene dal nulla e s'informa dall'assurdo.

Terzo caso. La causa genera l'effetto, modificandosi nel modo che la madre partorisce il figlio. Qui v'ha da una parte l'alterazione, dall'altra l'apparizione di una cosa nuova; da una parte la causa si modifica, si trasforma, cessa di essere quella che era, e trovasi condannata dalla logica; dall'altra parte, abbiamo un fatto nuovo, un fatto che emana dal nulla, e che non evita l'assurdità della sua origine se non appoggiandosi sull'assurdità anteriore della causa che si áltera.

Quarto caso La causa contiene l'effetto, come la casa contiene i mobili, e l'effetto esce dalla causa senza alterarla e senza derivare dal nulla la sua propria origine. In questo caso la causa è un mero spostamento, essa tocca solo l'ordine delle cose, essa è logica; ma questo è il solo caso che non si verifica mai nella na-

tura; non si dice mai che la casa sia la causa dei mobili che contiene. L'alterazione è sempre necessaria, perchè l'effetto sia da noi riferito ad una causa che precede. Dunque, la causa e l'effetto invece di unirsi, si respingono a vicenda; i due termini non sono che i due momenti contraddittorii dell'alterazione o del rapporto.

CAPITOLO VII.

La sostanza esclude la qualità.

Le qualità non possono stare da sè e suppongono sempre un essere al quale appartengono, una sostanza che le sostiene. Questo è un fatto; e se noi ne cerchiamo la ragione, troviamo che il fatto contiene una contraddizione.

Egli è certo che la qualità e la sostanza sono due cose distinte; tra loro non vi ha identità, nè equazione, nè sillogismo. Dunque esse si uniscono a caso: il vincolo che le unisce è assolutamente incognito e per noi interamente arbitrario. Dicesi che la qualità suppone la sostanza, che la sostanza è la condizione che permette alla qualità di esistere; tale è la nostra credenza; ma nella bilancia della logica la qualità e la sostanza pesano egualmente, sono due nozioni di egual valore; se l'una d'esse si pretende condizione dell'altra, la logica non può accettare la pretensione prima d'averla verificata coll'identità, coll'equazione e col sillogismo. Se la sostanza si pretende condizione della qualità, la mancanza d'ogni prova permette d'intervertire la pretensione in favore della qualità: perchè

la qualità non sarebbe essa la condizione della sostanza? Io non conosco le sostanze se non per le qualità.

Data la qualità, la logica nega la sostanza; data la sostanza, la logica nega la qualità. Cominciamo dall'ammettere le qualità. Dov'è la sostanza? Essa è sotto le qualità, nell'interno delle cose; si giunge ad essa solamente spogliando le cose d'ogni loro qualità. Tolto il colore, il peso, la resistenza, resta la sostanza. Che è dessa adunque? Tolte le qualità, nulla rimane; la sostanza diventa eguale a zero: e ne consegue che le qualità si fondano sul nulla, e che il nulla è la condizione delle cose, il principio del mondo. Al contrario, prendiamo le mosse dalla sostanza; la qualità svanisce. La sostanza è un essere intelligibile, generico, come l'uomo, come l'animale; dunque non ammette gradi, nè alterazione, nè diminuzione, nè aumento nel suo essere. Dunque sarà sempre la stessa sostanza in tutti gli esseri, in quel modo che l'uomo è sempre lo stesso in tutti gli uomini. Dunque la natura avrà una sostanza unica; la sostanza di Nerone sarà identica con quella di Socrate, i due uomini non saranno separati che per un errore della nostra mente. In altri termini, la sostanza assorbirà tutte le sostanze, non permetterà loro di esistere, e da ultimo, lungi dall'essere la condizione delle cose, non lascerà alcun posto agli oggetti di questo mondo, agli esseri della natura; invocata per renderli possibili, li renderà impossibili. Eccola nemica delle sostanze, e distruggitrice di tutti gli esseri della natura: che diremo noi delle qualità, continuando a interrogare la sostanza? Esse non si presentano come attributi della sostanza generale, ma bensì come attributi di sostanze particolari: i co-

lori sono i colori degli oggetti, le affinità sono le affinità delle molecole, le forze sono le forze di questo o di quel corpo. Le qualità si riuniscono, si separano, si aggruppano, non già come i colori di un caleidoscopio inerenti a un tutto unico, ma aderiscono a migliaja di oggetti distintissimi. Dinanzi alla sostanza universale gli oggetti sono illusioni, ombre, o al più attributi, qualità; che saranno dunque le qualità degli oggetti? saranno le ombre delle ombre, le qualità delle qualità; esse cadono a nulla come altrettante negazioni.

Se per un sentimento d'equità vogliamo concedere una particella d'essere alla sostanza, una particella alla qualità, in modo che l'una e l'altra possano convivere, a dispetto della logica, in questo caso, lungi dal conciliarle, le separiamo in una maniera più compiuta. La sostanza rimarrà ciò che è: una, indivisibile, inalterabile; le qualità rimarranno ciò che sono: qualità delle cose ch'esse formano e costituiscono, in realtà o per semplice illusione, poco importa. La pluralità degli esseri sarà dovuta unicamente alle qualità, perchè la sostanza inalterabile non è attiva, nè generatrice, nè creatrice; gli esseri formati dalle qualità resteranno affatto estranei alla sostanza. Quindi le qualità sussisteranno, agiranno, e basteranno a sè come altrettante divinità; quindi la sostanza oziosa ne' suoi limbi non avrà parte alcuna a sostenere nell'universo, nè sarà la condizione delle qualità.

CAPITOLO VIII.

Lo spazio e i corpi si escludono.

Secondo la natura lo spazio è la condizione del corpo, il mondo è nello spazio; secondo la logica lo spazio rende il corpo impossibile, la natura esclude lo spazio che occupa.

Analizziamo lo spazio. È desso una qualità? non offre punto l'apparenza della qualità; ma sta da sè e basta a sè stesso. È desso uno sostanza? la sua natura è di non essere sostanziale; esso è vuoto, accessibile ad ogni cosa, esiste come se non esistesse. È desso il nulla? Dacchè si parla della sua esistenza, dacchè le due nozioni dello spazio e del nulla sono distinte, lo spazio deve pur essere qualche cosa, e bisogna che vi sia un principio che spieghi il suo apparire. Lo spazio non è dunque nè la qualità, nè la sostanza, nè il nulla; condizione apparente di tutto ciò che è materiale, si lascia invadere da ogni cosa, ed è immateriale. In qual modo sarà dunque condizione del corpo? Lungi dal supporlo, il corpo deve escluderlo. La cosa è semplice. Il corpo occupa lo spazio, dunque, giusta la logica, il corpo che occupa lo spazio ci offre due fenomeni compenetrati in un solo fenomeno: il corpo e lo spazio; i quali uniti avranno due volte le tre dimensioni: una volta nel corpo, una volta nello spazio. Due cose, due termini distinti formeranno un sol termine: uno e doppio, contraddittorio.

L'opposizione dello spazio e del corpo è la stessa

di quella del vuoto e del pieno. Il vuoto si oppone direttamente al pieno, nessuno lo nega: è impossibile che il vuoto sia pieno, il pieno vuoto; l'uno e l'altro si escludono a vicenda. Ma che cosa è il vuoto? è lo spazio. E il pieno? lo spazio occupato dalla materia. Dunque dire che lo spazio è la condizione dei corpi torna lo stesso che dire essere il vuoto la condizione del pieno e che afferma la necessità contraddittoria di collocare un termine nel seno del suo proprio contrario.

La contraddizione prende nuove forme quando si confrontano i caratteri della materia con quelli dello spazio. La materia è contingente, lo spazio è necessario; e la contingenza non può supporre la necessità, non può prenderla per condizione, ancor meno compenetrarsi con essa, senza che la contingenza occupi la necessità, senza che si metta un contrario nel suo proprio contrario. — La materia è limitata, lo spazio è infinito: come mai lo spazio infinito può accettare i limiti della materia che lo occupa? come mai può lasciarsi dividere dai corpi? L'infinito non si divide, non si limita; e mettere un corpo nello spazio è dividere, limitare; è mettere un fine all'infinito: affermare che lo spazio è la condizione de' corpi, è un affermare che l'infinito deve essere e non essere ad un tempo. Dunque, a dispetto dell'apparenza che riunisce di continuo il corpo e lo spazio, a dispetto della nostra convinzione che lo spazio sia la condizione del corpo, la logica ci mostra che i due termini sono distinti, che si escludono, che l'uno è necessario, l'altro contingente, che l'uno è infinito, l'altro finito, e che non possono essere ravvicinati ed uniti se non dall'assurdo. Lo spazio vieta alla natura di esistere.

Per rendere possibile la natura si tentò di distruggerlo, di considerarlo come un non essere, un' illusione, si ridusse alla materia e alle dimensioni della materia. Inutile sotterfugio! Il corpo e lo spazio sono due fatti distinti, egualmente evidenti, come la causa e l'effetto, come la sostanza e la qualità; non vi ha ragione di preferire l' uno all' altro, non motivo di negare lo spazio piuttosto che il corpo. Poi converrebbe sempre spiegare l' illusione dello spazio: nè la logica potrebbe ammettere che il corpo prenda l' apparenza dello spazio per ingannarci, senza ammettere nello stesso tempo un'alterazione nel corpo portentosa quanto l'esistenza dello spazio. Il corpo diverrebbe ciò che non è; acquisterebbe la necessità, l'immensità, creerebbe l'infinito; e le contraddizioni muterebbero di posto senza diminuire. Infine, anche lo spazio avrebbe il diritto di rivendicare i privilegi del corpo, potrebbe alla sua volta negare il corpo, trattarlo come un' illusione, volerlo spiegare, come se opponendosi a sè stesso potesse creare l'apparenza del corpo, l' apparenza del proprio contrario.

CAPITOLO IX.

Il tempo e il moto si escludono.

Quanto si dice dello spazio si applica anche al tempo. Secondo la natura, il tempo è la condizione del moto; pure tra i due termini non vi ha identità, nè equazione, nè sillogismo; e se si vogliono forzatamente avvicinare, si vedrà che si escludono a vicenda. Che

cosa è il tempo? Non è una qualità, perchè è indipendente e sussiste da sè; non è una sostanza, perchè si lascia invadere dal moto; non è il nulla, perchè appare; e se pur fosse illusorio ancora un principio dovrebbe spiegarlo. Il tempo è dunque come lo spazio, una cosa *sui generis* che ci è impossibile di paragonare colle altre cose. È desso la condizione del moto? volete credere alla natura che lo stabilisce come la condizione d'ogni successione? Ciò posto, il tempo si compenetrerà col moto, la successione delle ore sarà identica con quella del cambiamento; i due termini formeranno un termine solo; vi saranno due successioni in una stessa successione; il che è impossibile. Dunque il tempo respinge il moto.

Si comparino i caratteri del tempo e quelli del moto, la contraddizione aumenterà. Il tempo è necessario, il moto è contingente: come una successione può essere da un lato necessaria, dall'altro contingente? In qual modo la necessità può compenetrarsi colla contingenza, e così trovarsi la condizione del contrario, da cui è negata? Il tempo è infinito; non ha principio nè fine, non si può concepire nè l'epoca in cui non era, nè quella in cui non sarà; il moto, al contrario, è finito per natura, benchè possa intendersi eterno per accidente. Dunque il moto divide il tempo, dunque finisce l'infinito, dunque lo distrugge, dunque è impossibile che subisca la condizione del tempo. Aggiungasi, che il moto, effettuandosi in uno stesso mentre nello spazio e nel tempo, raddoppia così le sue contraddizioni: s'identifica così due volte con termini che lo respingono; finito e transitorio, esso è due volte smentito da due apparenze eterne ed infinite.

Nè si fugge l'assurdo, ove si neghi il tempo e si riduca all'apparenza del moto, a un'illusione: il tempo è, come lo spazio, come la sostanza, come la causa, come il genere; apparenza irresistibile, fatto primitivo e irreducibile. Esso è evidente quanto il moto, è dato in uno col moto; non si può optare tra il tempo e il moto, non si può immolare un termine all'altro senza operare a capriccio, senza che l'operazione dialettica implichi l'assurdo di creare col fenomeno del moto il suo contrario del tempo, o col fenomeno del tempo quello del moto.

CAPITOLO X.

Il finito e l'infinito.

Quanto più si applica la logica, tanto più la contraddizione si sviluppa; essa diventa l'anima della natura. Compariamo due esseri, un fanciullo ed un uomo: che dice la logica? Tra il fanciullo e l'uomo non vi ha identità, nè equazione, nè deduzione; perchè? perchè il fanciullo differisce dall'uomo. Qual'è questa differenza? il fanciullo non ha la statura, nè la forza, nè la ragione, nè l'esperienza dell'uomo; tutte qualità che relativamente al fanciullo sono vere negazioni, che si potrebbero rappresentare col — dell'algebra. Proseguiamo l'esame: il fanciullo si áltera, diventa uomo, e tutte le negazioni sono diventate affermazioni, che potrebbero essere rappresentate col + dell'algebra. Gli oggetti passano adunque dalla negazione alla affermazione, e viceversa dalla affermazione alla negazione,

dal meno al più, e dal più al meno; in altri termini, passano da un contrario all'altro. Enesidemo diceva che il contrario appare nello stesso; egli è certo che il sì e il no appaiono in ogni oggetto.

Il finito e l'infinito sono i contrari matematici dell'universo: si scoprono volendo misurare gli oggetti. A prima giunta, misurando le cose, siamo d'accordo colla logica, procediamo, per equazioni; però, datosi principio al misurare, la logica richiede che si continui, che si finisca, che le parti più piccole e le più grandi siano misurate; e volendo obbedire alla logica ci accorgiamo che non possiamo obbedire, che non finiremo mai di misurare, che siamo in faccia all'incommensurabile, in faccia a un doppio infinito che si scopre agli estremi della grandezza ed agli estremi della piccolezza. D'onde l'opposizione del finito coll'infinito; se l'uno è, l'altro è impossibile; il finito finisce l'infinito, l'infinito sopprime il finito.

Il tempo e lo spazio sono i due elementi in cui il finito e l'infinito si combattono di continuo. Il tempo è illimitato, eterno: ma se l'eternità esiste, il presente, il passato, l'avvenire sono impossibili; essi dividono l'infinito, essi lo distruggono. La lotta è la stessa nello spazio: esso è immenso, ma i corpi lo occupano, lo dividono, lo misurano, lo finiscono, dunque ne distruggono l'immensità. L'infinito s'interverte, invece di svilupparsi nella grandezza si svolge nella piccolezza; e qui ancora combatte il finito e lo prende a rovescio come una grandezza impossibile. Un dato spazio, sia un metro, può dividersi all'infinito; dunque si compone di un numero infinito di parti; dunque quest'infinito eguaglia il finito, il metro. Un dato tempo,

sia un'ora, può dividersi all'infinito; dunque l'ora si compone di un numero infinito di parti; dunque l'infinito eguaglia il finito. Pongasi l'infinito nella grandezza, nel tutto, le parti sono impossibili; pongasi l'infinito nella piccolezza, nell'estrema divisione delle parti, il tutto è egualmente impossibile.

L'alterazione, il moto, la materia, tutto ciò che cade sotto le condizioni del tempo e dello spazio vien distrutto dalla contraddizione sempre immanente del finito e dell'infinito. Un germe scompare, gli succede un albero; ecco una quantità che cade a zero, ecco un'altra quantità che esce da zero, ecco due volte la contraddizione dell'infinito. Il moto può esser diviso, ritardato, accelerato, continuato all'infinito; la materia, i corpi, l'intensità delle forze, del calore, dell'espansione, della condensazione possono svilupparsi o diminuire all'infinito, nello stesso mentre che l'infinito è la negazione della materia, dei corpi, delle forze, dei fluidi, dell'espansione e della condensazione. Nè per toglierci all'assurdo che ci inviluppa possiamo prendere il ripiego di negare l'infinito e di confinarlo tra le illusioni. L'infinito è evidente quanto il finito; se volete negare l'uno de' due termini, non vi ha motivo di preferire l'uno all'altro; se scegliete a caso, la dialettica negativa del termine rejetto, intervertita, potrà capovolgere l'operazione, e ristabilire a vicenda l'uno e l'altro termine; il perchè al razionalissimo si oppone eterno il materialismo, esso pure incapace di trionfare. Negato anche a ragione l'uno dei due termini, resta il dovere di spiegarlo come un errore, e di dedurlo dal termine vittorioso, quindi resta la contraddizione di farlo uscire da questo termine, che

negherebbe così illusoriamente la sua vittoria. No, non vi ha uscita: il finito e l'infinito si suppongono, si accusano, si escludono mutuamente, non v'ha scelta possibile, e dobbiamo accettare la contraddizione matematica dell'universo.

CAPITOLO XI.

L'essere e il non-essere.

Abbiamo già detto che, secondo la natura, devesi ammettere la scala dei generi, colla quale si riesce al genere supremo che abbraccia quanto esiste, l'universo intero.

Ora chiediamo se il non-essere esiste? questo problema, posto duemila anni sono, è il problema della logica che domanda ad ogni cosa di essere ciò che è. La risposta sarà sempre una contraddizione. Se il non-essere esiste, esso è non-essere e essere nel tempo stesso; se non esiste, non è, tutto è essere, tutto è pieno, non v'ha più vuoto, nessun intervallo tra le cose, non si può più distinguere una cosa dall'altra, tutto è uno. Così l'essere rende impossibile l'universo, rende impossibile l'esistenza.

Lungi dall'essere un sofisma, la contraddizione espressa accusa di sofisma quelli che vogliono sottrarvisi. Ecco i sotterfugi:

Platone dice: « Il non-essere non esiste, non è che » il diverso; si riduce all'albero che non è uomo, alla » pietra che non è albero; il non-essere ha solo una » esistenza relativa. » Sia pure: dunque non ha un'esi-

stenza assoluta, dunque, parlando schiettamente, non è; dunque l'intervallo tra le cose, la differenza sono impossibili, e siamo ridotti di nuovo all'ente unico di Parmenide. Esso sovrasta alla diversità, accusandola d'inconsistenza, d'illusione, di contraddizione.

Aristotele dice: « L'essere è un'astrazione: gli esseri » soli esistono: l'essere è un non-nulla, è il non-essere: » non esiste se non congiunto alle cose: prima di esse » può esistere, ma non esiste: è la materia che si » definisce: l'essere in potenza, il non-essere in atto. » Accordisi la distinzione: ne risulta che il non-essere esiste o che l'essere non esiste; ne risulta che la materia è un termine medio tra l'essere e il non-essere; ne risulta che questi due termini la costituiscono, la formano contraddittoria come l'alterazione; ne risulta da ultimo che l'essere e il non-essere si contraddicono.

Secondo i neoplatonici: « l'essere solo esiste; è in- » finito: il finito, il non-essere, il mondo sono limiti, » ombre, vere negazioni al cospetto dell'essere. » Togliesi così l'essere alla natura confinata presso il non-essere: dove sarà l'essere? non è nella natura che esiste veramente; è in Dio che veramente non esiste; tanto sarebbe il dire: io non esisto, io sono il non-essere; solo il nulla esiste, ed è l'essere. La contraddizione è capovolta, ma sempre la stessa.

L'opposizione dell'essere e del non-essere si riproduce per tutta la natura. Dicesi che le cose sono contingenti: perchè? per la ragione che sono alterabili, che si alterano, che si contraddicono. E perchè sono contraddittorie? perchè miste col non-essere, notate di falso, passando esse dall'essere al non-essere, o viceversa dal non-essere all'essere. — Nel seno dell'alte-

razione sentiamo la contraddizione di questi due termini anche prima che si mostri. Domani pioverà o non pioverà; l'una delle due contraddittorie sarà necessariamente la vera; pure la pioggia è un'alterazione effimera, contingente, assolutamente opposta al carattere della necessità. Domani il mondo sarà o non sarà necessariamente; pure il suo sparire non è necessario più del suo durare. Simili affermazioni, ad un tempo necessarie e contingenti, non riproducono forse la contraddizione dell'essere e del non-essere? L'avvenire figlio dell'esistenza è infallibile, figlio del nulla è incerto, e il contrasto si scopre già nell'affermazione che lo precede.

Finalmente, l'essere è il principio dell'identità, la prima forma della logica: essa richiede che una cosa sia o non sia senza ammettere alcun mezzo. Qual'è la conseguenza dell'identità applicata alla natura? Noi l'abbiamo veduta distruggere la natura. Tutto cambia nel mondo, e il cambiamento viola l'identità delle cose, facendole essere e non essere ad un tempo. L'identità sopprime la fusione, l'attrazione, l'urto, ogni rapporto, perchè affermando la distinzione delle cose, rende impossibile la comunicazione delle cose tra loro. L'identità mette in conflitto le qualità primarie colle qualità secondarie della materia che si escludono vicendevolmente. Da ultimo, essa mette in opposizione le condizioni delle cose colle cose stesse e nega lo spazio per mezzo del corpo, il tempo per mezzo del moto, la sostanza per mezzo della qualità, la causa per mezzo dell'effetto. Perchè? per la ragione che le condizioni sono rapporti, materiali o immateriali poco importa; e l'identità, dopo di aver separate le cose, vuole che

rimangano isolate, le une fuori delle altre, cioè senza rapporti. Dunque l'essere e il non-essere si combattono in tutti i punti del creato.

CAPITOLO XII.

I contrari.

La contraddizione tra l'essere e il non-essere si ripete in tutti i generi, in tutte le forme dell'alterazione, la quale emerge sempre dai contrari. La luce è alterata dalle tenebre, il calore dal freddo, la salute dalla malattia, la ricchezza dalla povertà. La logica richiede che là dove trovasi la luce le tenebre siano impossibili, che là dove si manifesta la salute la malattia non si manifesti, che il calore respinga eternamente il freddo; eppure la natura si ribella contro questa logica necessità. La logica esclude ogni mezzo tra i contrari, e nella natura tutto si mesce: la logica è schietta nelle sue deduzioni, afferma o nega, e nella natura ogni esistenza è immersa nelle transizioni, in cui non v'ha affermazione nè negazione, nè sì nè no, nè bene nè male, nè essere nè non-essere. La logica richiede che ogni cosa venga almeno da una cosa omogenea, che la vita esca dalla vita, il moto dal moto; e la natura, operando sempre per reazione, deduce la vita dalla morte, il moto dall'inerzia, il bene dal male. Infine, la logica richiede che i contrari rimangano distinti, almeno nella nostra mente; eppure non sono intesi e compresi se non al momento del paragone, in guisa che restano correlativi, indivisibili nella nostra

mente, la quale non concepisce la salute senza la malattia, nè la luce senza le tenebre, nè la ricchezza senza l'indigenza, nè l'essere senza il non-essere, nè l'infinito senza il finito.

In forza dei contrari il sì e il no escono dal fondo delle cose, eppure non possiamo nemmeno sapere quale dei contrari sia il sì, quale il no. Per l'uomo la negazione è la statura del fanciullo, per il fanciullo la negazione è la statura dell'uomo. La destra, la sinistra, l'alto, il basso variano; abbiamo solo a volgerci sulla persona per vedere la negazione e l'affermazione soppiantarsi a vicenda. La destra, la sinistra, l'alto, il basso sono astrazioni; ma la contraddizione passa nell'astratto perchè trovasi nel concreto. Dove sono il Nord e il Sud? In una convenzione. Come distinguere il polo positivo dal negativo? Arbitrariamente. Il positivo è desso nella luce o nelle tenebre, nel caldo o nel freddo, nel maschio o nella femmina, nella salute o nella malattia, nella vita o nella morte? Noi non sapremo mai se la gallina è un progresso sull'uovo, o l'uovo sulla gallina; se la natura si perfeziona o se declina, se l'uomo esprime un trionfo o una decadenza della natura. Tutto è relativo, *mors tua vita mea;* il positivo e il negativo, il bene e il male si scambiano di continuo, e trovansi indistintamente a destra, a sinistra, l'uno nell'altro.

SEZIONE SECONDA

IL PENSIERO

CAPITOLO I.

Le contraddizioni della fisica si riproducono nella psicologia.

Vinta dalle contraddizioni della natura, un giorno la filosofia si rifugiò nell'intelligenza, sperando di scoprire la verità in noi stessi e lasciati i corpi, la materia, il moto, la mistione, la fusione, fissò l'attenzione sui fenomini del pensiero. Ma non fu più felice di prima attesochè il pensiero si limita a seguire i fenomeni esteriori; materiale o immateriale, è solo l'imagine della natura, e quindi ritroviamo in noi tutta l'incoerenza del mondo esteriore.

Fuori di noi le cose si alterano, sono e non sono; in noi, il nostro io non è mai lo stesso, varia di continuo e si rivolta in ogni suo moto contro la triplice forma dell'identità, dell'equazione e del sillogismo (1).

(1) La logica impedisce al pensiero di nascere, di morire, di cominciare, di finire, di cambiare; essa gli impone di durare eterno e inalterabile.

Il pensiero non può cominciare: d'onde verrebbe? Da ciò che

Fuori di noi i rapporti delle cose distruggono la distinzione delle cose: in noi i pensieri influiscono gli

non è il pensiero, dal nulla, dall'assurdo. Il pensiero non può finire; e come lo potrebbe? Cesserebbe d'essere uguale, identico con sè stesso, e cadrebbe per assurdo nel nulla. Ne consegue, che voi avete pensato prima di nascere, che voi pensate vivendo, e che dopo la morte voi penserete ancora. Si risponderà:

— Egli è certo che il nostro pensiero comincia coll'esperienza; evidentemente sospeso col sonno, cesserà colla morte.

— Ne siete ben sicuri? Durante il sonno non sognate voi dimenticando poi nel risvegliarvi i vostri sogni? Quando vi addormentate, non vi ha forse una transizione in cui pensate e di cui perdete la memoria? La vostra memoria può non seguire il pensiero; essa non lo segue nei sogni, non nel momento dell'addormentarsi, non nella leggerezza del vaneggiare, non quando il pensiero scorre a caso attraverso l'imaginazione. Dunque la testimonianza della memoria non basta a stabilire che il pensiero comincia e che finisce; dunque potete accordare alla logica che il pensiero è eterno: voi non avete prova alcuna contro la logica, ed essa produce contro di voi l'identità, l'equazione, il sillogismo.

— Un pensiero dimenticato è inutile.

— Lo so, e che importa? non si tratta di sapere se i pensieri coperti dall'oblio siano utili, si tratta di sapere se si pensa sempre si o no.

— Ma se il pensiero precede la vita, se resta dopo la morte, sarà falso che esso venga suscitato dall'esperienza, e dovremo rivocare in dubbio tutte le verità più elementari.

— Ebbene, sia; diremo falso che il pensiero venga suscitato dall'esperienza, falso che corrisponda alle cose; metteremo in dubbio le verità le più elementari. Secondo la logica, il pensiero è eterno o impossibile; libero a voi d'accordargli l'eternità o di negarlo intieramente. Scegliete. —

Queste sono le ragioni con cui Leibnitz dimostrava a Locke che noi pensiamo sempre; e Locke, sorpreso dalle transizioni dell'uomo che s'addormenta, dell'uomo che sogna, dell'uomo che vaneggia senza ricordarsi de' suoi pensieri, finiva per rispondere: *Può darsi che l'uomo pensi sempre.* Può darsi! dunque voi siete vinto? dunque il fatto che non si pensa se non vivendo è dubbio? dunque l'evidenza non è più che una possibilità. Ora tale possibilità deve cedere alla possibilità opposta, essendo, in forza della logica, non

uni sugli altri, e la logica ci sforza ad optare tra la distinzione che colloca i pensieri gli uni fuori degli altri, e il rapporto, che stabilisce una vera comunicazione fra di essi. Sono essi distinti? ogni pensiero si isola, nessuna idea dipende da quella che la precede, il discorso diventa impossibile. I pensieri collegansi tra loro? ecco il rapporto, cioè il moto, l'urto, l'azione, la reazione, la fusione nell'intelligenza, dove questi fenomeni, benchè spiritualizzati, non sono meno contraddittorii che nella materia.

Fuori di noi la materia è una e multipla: in noi ogni pensiero è uno per sè, e multiplo per gli elementi del soggetto e dell'attributo che lo compongono. Nel pensiero, come nelle cose, il tutto è sempre più che le parti: la proposizione ha un senso, essa afferma, nega, vive; al contrario, il soggetto, l'attributo, la copula, isolati non hanno senso, non affermano, non negano, sono la materia inanimata del pensiero.

solo possibile, ma necessario che si pensi sempre: se mancasse la continuità, il pensiero cadrebbe nel nulla, sarebbe continuamente impossibile. Non basta; la logica vuole che si pensi sempre lo stesso pensiero; Leibnitz si fermava a mezza via, non reclamava che la continuità del pensare, io domando l'eternità d'ogni pensiero, l'immobilità dell'intelligenza in ogni dato concetto. I miei pensieri non possono variare, se non succedendosi, distruggendosi a vicenda: io non posso pensare ad Apollo, poi a Minerva, poi a Giove, senza sostituire successivamente l'una all'altra le mie idee; nella stessa guisa che nella natura gli esseri cambiano, trasformandosi successivamente in cose diverse. Leibnitz, che confessava essere contraddittoria l'alterazione nelle cose, doveva pur confessare esser contraddittorio il cominciare, il finire di ogni pensiero; Leibnitz, che voleva il pensare eterno nella monade, perchè non cominciasse per assurdo, venendo da ciò che non è il pensiero, doveva volere eterno ogni pensiero, perchè non cominciasse per assurdo, venendo da ciò che non è lo stesso pensiero.

Fuori di noi i generi e gli individui si respingono: in noi sono le idee e le sensazioni che si escludono: le idee sono generali, le sensazioni particolari, e tutta l'opposizione tra i generi e gli individui si riproduce tra l'idea e la sensazione. Fuori di noi il mondo sembra dipendere dalle condizioni del tempo e dello spazio, gli effetti suppongono le cause, le qualità suppongono le sostanze; in noi i fenemeni restano sottomessi alle idee di tempo, di spazio, di causa, di sostanza, le quali sotto l'impero della logica distruggono e rendono impossibili tutti i nostri pensieri.

Nel mondo esteriore la contraddizione si presenta nuda nella lotta del finito e dell'infinito, dell'essere e del non-essere, e di tutti i contrari. La medesima contraddizione sta nel fondo stesso del nostro pensiero, il quale non ci è dato se non alla condizione de'contrari, non potendosi concepire un'idea senza l'idea opposta che la distrugge.

Infine, abbiamo veduto che nella natura le qualità primarie e le secondarie si respingevano a vicenda: in noi la stessa lotta si rinnova sì forte, che i psicologi sono quasi concordi nel negare all'anima l'estensione, la figura, nè potrebbero accordarle l'impenetrabilità e la mobilità senza trasformarla in un atomo, o senza sopprimere l'unità della sua energia. Da ciò nacque la nozione dello spirito, la chimera de' psicologi, i quali per ispiegare l'unità dell'anima dimenticano la pluralità della materia, per cui l'io restò fuori della materia senza relazione colle cose, senza poter agire, nè soffrire, nè sostenere alcuna influenza materiale. Berkeley e Leibnitz credettero miglior partito negare il corpo che perdere l'anima: altri con egual ragione

preferirono di perdere l'anima piuttosto che di vedersi espulsi dal mondo. Le due scuole hanno ragione, sendo noi costituiti dalla contraddizione.

In generale la psicologia si riduce a sostituire alle cose le percezioni, agli oggetti i giudizi, alle qualità le sensazioni, ai generi le idee, allo spazio l'idea dello spazio, al tempo l'idea del tempo, alla causa l'idea della causa, alla sostanza l'idea della sostanza. Che cosa guadagniamo noi con questo scambio? Si guadagna d'intervertire tutti i problemi. Platone suppone nel *Politico* che l'universo, dopo esaurite le sue evoluzioni, ritorni sopra di sè: vedonsi le stagioni succedersi a ritroso, gli esseri cominciano colla morte, poi svaniscono nella loro propria origine: l'uomo nasce decrepito, ingiovanisce, e cessa nell'infanzia; gli animali, gli alberi, la vegetazione cominciano sviluppati, impiccoliscono invecchiando, e scompaiono, nei loro propri germi. Tutto procede a rovescio, finchè il moto delle sfere non è interamente esausto. La psicologia realizza letteralmente il mito di Platone; essa ci mostra il mondo in noi stessi, gli oggetti nei nostri pensieri, i generi nelle nostre idee. Per la fisica noi siamo nel mondo: per la psicologia il mondo è in noi; per la fisica il tempo e lo spazio ci dominano: per la psicologia sono le nostre idee di tempo e di spazio che reggono l'universo; per la fisica il mondo spiega l'uomo: per la psicologia l'uomo spiega il mondo. Come scegliere nell'alternativa? Quale sarà il titolo della nostra scelta? l'impossibilità di scegliere aggiunge nuovo dubbio ai dubbi che sovrastano alla natura.

CAPITOLO II.

La psicologia perfeziona lo scetticismo.

Quando osserviamo la natura, dimenticando noi stessi, la scopriamo incoerente, impossibile, pure riconosciamo che esiste: ma quando ci ripieghiamo sopra di noi, incontriamo il nuovo fenomeno dell'errore, per cui affermiamo ciò che non è, neghiamo ciò che è, alteriamo la realtà che si sottrae ai nostri sforzi, e accade che possiamo dubitare dell'universo intero considerandolo come una nostra illusione. Come distinguere l'errore dalla verità? Se non sciogliamo questo problema, nessun problema sarà sciolto.

In presenza della logica il falso e il vero stanno come i due termini di un eterno dilemma. Una volta preso per dato il primo termine del falso più non si giunge logicamente al secondo termine; nessun' identità, nessun' equazione, nessun sillogismo conduce dall'errore alla verità, che diventa quindi impossibile. Viceversa, dato il termine della verità con rigore logico più non si arriva all'errore che alla volta sua diventa impossibile. La logica ci dichiara assolutamente fallibili o assolutamente infallibili, secondo che prende il suo punto di partenza nel falso o nel vero.

Prendiamo il dato dell'errore; come mai potremo trarcene? I sensi mettendoci in comunicazione colla natura ci ingannano sulle distanze, sui colori, sulle figure, sui suoni, su tutto; ogni nostro organo è aperto all'illusione; nè mai potrebbe toglierci dai propri inganni. Alla loro volta i sentimenti falsificano le nostre opinioni, cogli interessi alterano il valore delle cose;

l'età, il sesso, il temperamento, la razza, dispongono così della nostra intelligenza, per cui le nostre opinioni dipendono dall'accidente della nascita, il clima governa i nostri pensieri, la latitudine governa i nostri dogmi. Dove trovare il clima, il temperamento, il sesso della verità? Qui pure il vero svanisce. Passiamo all'abitudine sulla quale si fondano l'industria, le arti, l'educazione, la civilizzazione, essa crea in noi una seconda natura; ma qual'è questa natura? tutta meccanica, cieca, in balía al caso delle leggi, delle religioni, dell'educazione. Che se la seguiamo nell'analogia, quest'abitudine dell'intelligenza s'impadronisce dell'universo per rifarlo a imagine e somiglianza del nostro paese, della nostra famiglia, di noi stessi; essa attribuisce a Dio le nostre forme, e lo adora come un re. Possiamo noi chiedere la verità all'abitudine o all'analogia? No certo, tanto farebbe il domandare la sincerità al mentitore, la fedeltà al traditore, che sconcerta, sconvolge ogni nostro disegno. La chiederemo noi alle passioni? sarebbe pure lo stesso che chiederla al pregiudizio, all'amore, al furore, all'imaginazione, predestinata a mentire, alla follía, la quale non è se non la malattia delle passioni e dell'imaginazione. L'errore si propaga colla potenza dello sguardo, della parola, col fascino dell'imitazione; nulla gli sfugge, nemmeno le percezioni; l'allucinazione usurpa la parte della natura, e simula cose che non esistono; il sogno usurpa le parti della nostra persona, ci fa vivere in un io falso e menzognero; qualche volta ci mostra il nostro io fuori di noi, e c'insegna così che noi stessi possiamo essere un errore. Dove sarà dunque l'asilo della verità? Nel giudizio? nel raziocinio? ma le sono facoltà

vuote, serve de' nostri sensi, delle nostre abitudini, delle nostre passioni, di ogni nostro pregiudizio. Formalmente il Bramino, il Cattolico ragionano come noi: se la verità dipendesse dal raziocinio, essa regnerebbe sulla terra fin dall'origine del mondo. Abbandonati da tutte le nostre facoltà ad una fallibilità universale, non possiamo toccare la terra promessa della verità; posto il dato dell'errore, la logica ci vieta di uscirne.

Accordiamo invece alla logica il dato della verità. Evidentemente, se arriviamo alla verità, se le nostre facoltà, la nostra ragione, le nostre forze, se il giudizio, la memoria, l'imaginazione non c'ingannano, ne risulterà di primo tratto che siamo infallibili e l'errore riesce inesplicabile. Descartes cadde completamente in questo tranello filosofico. A forza di cercare l'assoluto si persuase di averlo trovato e scopriva un Dio così benevolo, così gentile, che non poteva supporre in lui la scortesia di volerci ingannare dotandoci di facoltà erronee. Prima della sua scoperta egli era tormentato dall'errore; ma dopo fu peggio, perchè tormentato dalla verità non seppe più come spiegare le nostre illusioni, e le imputò alla volontà, che ne è innocentissima.

A parte Descartes e il suo Dio; se tutte le nostre facoltà sono infallibili, l'errore deve risultare da una combinazione delle nostre facoltà, che innocentemente s'ingannerebbero a vicenda. Quest'ipotesi non è che un fatto, atteso che ci è facile di giustificare le nostre facoltà, e di mostrare che nessuna isolatamente può traviarci. Come mai la sensazione, l'analogia, gli interessi, le passioni potrebbero illuderci? Esse non si affermano, non giudicano, limitandosi ad alterare inconsciamente i fenomeni, esse rinviano al giudizio la

responsabilità dell'errore. Il giudizio poi non può errare: esso dipende dai dati che lo dominano; deve affermare i fenomeni che gli sono presentati dalle altre facoltà. Se queste cospirano per dare una combinazione insidiosa, perchè accuseremo noi la ragione? Essa va dove è spinta dalle nostre facoltà; il giudizio è in balía de' fenomeni, l'induzione è serva dei fatti, la deduzione è schiava delle premesse; l'intelligenza dell' uomo è sempre infallibile, le altre facoltà sono innocenti, e l'errore è una disposizione di fenomeni, dove tutti gli elementi sono veri, mentre il risultato c'inganna. Questa, secondo me, è l' origine naturale dell'errore. Vogliasi ammetterla o rigettarla, qui poco importa; io la propongo come mera ipotesi per istabilire che, secondo la natura, il falso può essere un falso risultamento delle nostre facoltà, tutte infallibili. Ma la logica ci impedisce d'imputare l'errore ad una combinazione di facoltà infallibili. Aggiungendo il vero al vero non ne può risultare che il vero, nè si potrebbe comprendere come due o più testimoni infallibili potrebbero deporre il falso. Ecco dunque l'impossibilità dell' errore dal momento che si ammette la verità.

Abbiamo supposto dapprima che tutte le nostre facoltà sono fallibili, in seguito, che tutte le nostre facoltà sono infallibili; ci resta a imaginare che alcune facoltà siano infallibili, mentre le altre c'ingannano. Così Epicuro ci rende infallibili in forza del senso, e fallibili in forza del giudizio; Locke, Hume, Condillac, danno la verità all'osservazione, l'errore alla riflessione; i razionalisti intervertono la teoria, per cui, secondo essi, il senso inganna, mentre la ragione resta infal-

libile. Lo stesso cristianesimo costituì la dualità del vero e del falso, quando concesse alla fede il potere di salvarci, alla ragione quello di perderci: materializzandosi nel cattolicismo, la dualità cristiana largisce l'infallibilità ad un uomo che non ragiona, al papa; e accusa di ribellione gli uomini che sarebbero tentati di far uso della ragione. Descartes prende al rovescio la teoria cattolica; e, secondo lui, la ragione è infallibile; ma la fede, cioè la volontà e l'autorità, sono essenzialmente incerte e arbitrarie. L'ipotesi che spiega l'errore attribuendolo ad alcune facoltà è frequente sotto forme diverse e opposte nella storia della filosofia; pure non vale che a fare dell'uomo un essere mezzo infallibile, mezzo fallibile, mezzo Dio e mezzo demente. Coll' ammettere qualche facoltà erronea, si ammettono errori fatali, invincibili, ineluttabili; quindi la contraddizione si ristabilisce più forte di prima, dandosi il sì e il no a due parti della mente. Concediamo noi che la parte infallibile può correggere la parte fallibile? questa non sarà più che un vizio organico; conosciuta come erronea, non potrà più ingannarci, sarà un testimonio disprezzato, l'errore non è spiegato. L'infermo in un accesso di febbre previsto non s'inganna sul calore atmosferico; benchè ardente o assiderato, conosce la verità, almeno la sospetta. Ciò non può essere nell'errore, chè quando è sospettato cessa di essere l'errore. Convien dunque che la parte infallibile della nostra mente non possa correggere la parte fallibile; ed in questo caso il falso non può essere distinto dal vero. Poichè ogni facoltà resta nella sua sfera d'azione, l'orecchio non può rettificare l'occhio, nè il tatto l'orecchio; ogni facoltà è incompetente fuori

della sua sfera d'azione, nè può essere consultata o ascoltata; quindi non verificandosi mutuamente, il testimonio delle une vale quanto il testimonio delle altre; quindi la volontà non può vincere la ragione, nè la ragione può trionfare della sensazione, nè la sensazione della riflessione. Dove sarà dunque l'errore? ingannati, noi non sapremmo trovarlo; un demente avrà diritto di resistere al consenso del genere umano.

CAPITOLO III.

I pensieri e il mondo s'escludono.

Benchè deliberati a concentrarci in noi stessi, non possiamo dimenticare la natura; essa ci investe colle sue imagini; e noi dobbiamo supporla ad ogni istante. Le nostre idee si riferiscono ai generi, le nostre percezioni alle cose, i nostri pensieri agli oggetti; ogni fenomeno interno corrisponde ad un fenomeno esterno. Possiamo noi passare logicamente dai fenomeni interni agli esterni? In altri termini, possiamo noi provare che il mondo esiste, che non è un sogno, che non siamo soli nell'universo? Le tre forme della logica ci proibiscono di uscire dal nostro io per dimostrare l'esistenza delle cose.

L'identità si oppone a questa dimostrazione. La distinzione tra noi e le cose è schietta, profonda; egli è impossibile di confondere il pensiero colle cose, la credenza coll'oggetto della credenza; e se il mondo è fuori di me, io non posso conoscerlo senza cessare

d'essere io. Per l'identità non si troverà il passaggio dall'io al non-io, se non quando i due termini saranno identificati, cioè quando sarà tolta la possibilità stessa di transire dall'uno all'altro. — La forma della equazione trovasi egualmente impotente. L'affermazione del giudizio non è eguale all'oggetto affermato; la percezione non è eguale alla cosa percetta. Se questa eguaglianza esistesse, il mondo sarebbe il mio proprio pensiero fuori di me. — La deduzione ci rifiuta alla sua volta il passaggio dall'io al non-io, non potendo noi trovargli nè la premessa, nè il termine medio.

La premessa manca, perchè noi non sappiamo se il punto di partenza della dimostrazione del non-io dev' essere preso in noi o fuori di noi. La psicologia esige che il punto di partenza sia in noi; essa mi ha isolato, dunque tocca a me ad uscire dalla mia solitudine; essa mi ha mostrato il mondo nelle mie credenze, ne' miei pensieri, dunque spetta alle mie credenze, a' miei pensieri il fornire la premessa alla dimostrazione della natura. Ma la fisica reclama anch' essa il punto di partenza; è dessa che dispiega dinanzi a noi lo spettacolo dell' universo e che domina i nostri pensieri, i quali non sarebbero se la natura non fosse, e la natura vuole che il ragionamento passi dalle cose ai pensieri, dal non-io all' io. Ecco due punti di partenza opposti, il dilemma è esatto, la scelta impossibile. Secondo la psicologia il mondo è in me, sta a me il verificarlo; secondo la fisica io sono nel mondo, appartiene alla natura il dimostrare la mia esistenza. Da un lato le cose dipendono dall' intelletto, che le conosce, dall' altro la cognizione dipende dalle cose

da conoscersi: l'io e il non-io si presentano vicendevolmente come la condizione l'uno dell'altro; la premessa di ogni dimostrazione cade in un circolo vizioso, diventa impossibile.

Il termine medio per dimostrare l'esistenza della natura ci manca, come ci mancano le premesse. Interroghiamo il senso comune. La fede di ogni uomo nelle cose esteriori si fonda sulla necessità di trovare fuori di noi la causa dei fenomeni che si oppongono a noi. Si dice: io non posso essere la causa degli ostacoli che incontro; io devo lottare, combattere contro la natura; io agisco, io soffro; sono felice, infelice mercè le apparenze che mi circondano. Come potrei credermi solo? Isolato, sarei nel tempo stesso attivo e passivo, aggressore e difensore, amico e nemico di me stesso; ciò non è possibile; dunque io sono sottoposto all' azione di cause estranee al mio essere; dunque vi è qualche cosa fuori di me; dunque io non sono solo co' miei pensieri, non sono un solitario allucinato. Tale è il ragionamento adottato dal senso comune, ed è un ragionamento fisico in cui l'io figura come un corpo in mezzo ai corpi, o se si vuole, come un essere in mezzo agli esseri. Il termine medio del ragionamento, o piuttosto l'unico appoggio della dimostrazione si fonda sull'idea di azione e di reazione, di causa e d' effetto; le quali idee sono già distrutte dalla logica, che le mostra contraddittorie, impossibili. Quindi il ragionamento del senso comune pecca nella base. — Alcuni gli danno un'altra forma e dicono: « I fenomeni della natura multipli e variati » si oppongono all'unità dell'io; ne consegue che noi » non siamo soli coi nostri pensieri, perchè scopriamo

» in noi la lotta, la discordia, la guerra. » La discordia implica essa veramente l'esistenza di due o più esseri? Io vedo la discordia nel fondo di ogni individuo, la vedo in ogni essere sempre uno e multiplo, la vedo in ogni atto sempre emergente dalla lotta dei contrari: se la discordia, se la guerra sono le sole ragioni per negare ch' io sia isolato, dichiarate che ogni oggetto è doppio in sè e fuori di sè, e che la natura si compone di due nature, l' una esteriore e opposta all' altra. Del resto, se si cerca una causa ai fenomeni dell' io, perchè la causa sarebbe piuttosto fuori di me che in me? La varietà e l' alterazione che si manifestano in me possono uscire egualmente dal mio proprio fondo o da un'azione degli oggetti esterni: nel primo caso, il vizio originale dell' alterazione si presenta una volta, e nel secondo si ripete due volte, si sviluppa col mistero de' rapporti tra l'io e il non-io, e la contraddizione si raddoppia. Che prova adunque la dimostrazione della natura adottata dal senso comune? Nulla, se non se che vi hanno due grandi apparenze distinte, l' io e il non-io, il pensiero e la natura, la psicologia e la fisica; ma la logica non trova nè identità, nè equazione, nè deduzione tra questi due termini che si contrappongono.

Non potendo raggiungere il mondo esterno, la psicologia può disperare delle sue forze, e dare una forma logica alla propria disperazione. Se noi non possiamo uscire da noi stessi, se la natura si sottrae a tutte le nostre dimostrazioni, se opponsi ai nostri propri pensieri per provocarci ad una lotta inutile, possiamo considerarla come un' apparenza erronea, come un' illusione dello spirito. Qui noi siamo soli, ogni cosa emana

da noi, le cose sono fatte dal nostro intelletto, come da un' irradazione ingannevole della nostra propria sostanza. Ma il sacrifizio del mondo esterno non basta ancora ad appagare la logica. Se non c'è dato di uscire da noi stessi, non c' è dato neppure d' isolarci; questa stessa parola d'isolamento, questa parola *io* suppone qualche cosa di esteriore da cui noi vogliamo distinguerci. L' io e il non-io stanno insieme come la destra e la sinistra, l'alto e il basso, il più e il meno, e tutti i contrari. Per fondare l'ipotesi su l'uno de'contrari bisognerebbe sceglierlo giustificando la scelta, e noi abbiamo dinanzi a noi due apparenze, il pensiero e le cose, l'io e il non-io, egualmente evidenti. La psicologia s'impadronisce dell'io, lo isola, e considera il non-io come l' errore del mio pensiero; ma il non-io è altresì un fatto, ha gli stessi diritti, e pertanto sviluppa l'ipotesi opposta: mentre la psicologia considera la natura come l' errore fatale contrapposto a' nostri pensieri; la possibilità contraria ci ferma, travolge l'ipotesi, e siamo costretti a considerare la natura come sola e isolata, come la madre universale di tutti i fenomeni, compreso quello del pensiero, ch' io chiamo mio per illusione. Tutte le ragioni che m' inclinano a non vedere nella natura che l'errore dell'io, si rovesciano per presentarmi il mio pensiero come l' errore della natura, e la mia esistenza personale come l'ombra delle cose. Dunque l'ultimo atto della disperazione psicologica trovasi paralizzato dalla fisica nell'istesso istante in cui vien concepito; la possibilità di spiegare ogni cosa col pensiero è intervertita dalla possibilità di spiegare ogni pensiero colla natura, l'ipotesi che nega la natura è attraversata dall'ipotesi che nega la mia esistenza.

Concesso che la psicologia potesse isolarsi, dovrebbe pure rendere ragione del mondo come d'un errore dello spirito, e fallirebbe nuovamente nell' impresa. Che cos' è un errore? È un fenomeno vinto dal numero dei fenomeni che lo circondano; l' errore vien condannato come l' opera della nostra organizzazione, ma esso appare, ed esiste allo stesso titolo di tutte le altre apparenze che chiamansi realtà. Dunque nell'errore vi ha un che, un fenomeno relativo a noi, e che noi sacrifichiamo ad apparenze più forti per la quantità, ma non per la qualità. Se sacrifichiamo l' allucinazione, ciò non è perchè non appaia, non è che la sua apparenza sia più debole delle altre apparenze colorate, non è che si possa distruggerla; ma il tatto, l'udito, la testimonianza degli uomini, tutto prova che essa è figlia dei nostri organi. Istessamente i nostri sogni non sono distrutti dalla veglia, ma sono confinati nella nostra immaginazione dalla testimonianza di tutti i sensi dell' uomo svegliato. Allorchè dunque si spiega il mondo come un errore, vien riguardato come l'allucinazione dell' io, come il sogno del pensiero; ma non viene distrutto, non iscompare punto: ci limitiamo a considerarlo quale alterazione speciale, strana del pensiero che si raddoppia, presentando una nuova apparenza, per cui vediamo i nostri giudizi afferrar le cose, poi le cose stesse afferrate e illusoriamente disgiunte dall'io che le afferma. Ma questo raddoppiamento, questa alterazione sono vere contraddizioni logiche; lungi dallo spiegare il fenomeno, non possono essere spiegate. I nostri pensieri non possono diventare ciò che non sono, nè raddoppiarsi nell' errore del non-io, nè darci l' apparenza di ciò che non esiste. Se

vuolsi credere che si alterino o che sognino, per così dire, un mondo, perchè non supporre altresì, che si alterino per fare realmente gli oggetti? Ammessa l'alterazione, non ci pesa più il crederci visionari che il crederci creatori, e non è maggior meraviglia in logica il vedere i pensieri trasformati in errori per darci l'apparenza dei corpi, che il vedere i nostri pensieri occupare realmente le tre dimensioni dello spazio, farsi solidi, diventar corpi e mettersi in moto. Finalmente, lo ripeto, il processo equivoco dell'errore può essere egualmente usurpato dalla fisica, che ha il diritto di intervertire l'ipotesi psicologica e di negare l'io come se fosse un sogno della natura. Ma se la natura si contraddice fino ad alterarsi, se si àltera fino ad opporsi a sè stessa nell'io, perchè non supporre che giunga nel pensiero a separarsi da sè stessa, divenendo l'io in realtà e non per errore? La contraddizione non ammette gradi; havvi contraddizione nei due casi, e se siamo deliberati a disprezzarla, ogni cosa è possibile; non dobbiamo risparmiare i miracoli; bisogna concedere tutte le trasformazioni richieste dalle apparenze.

Riassumiamoci: allorchè noi vogliamo dimostrare l'esistenza delle cose esteriori, la premessa ci manca perchè reclamata con egual forza dal pensiero e dalla natura, in guisa che si aggira in un circolo vizioso. Il termine medio ci manca anch'esso, anticipatamente distrutto dalle contraddizioni della fisica e della psicologia. Non possiamo nemmeno appagare la logica sacrificando la natura, perchè la natura pretende di sacrificare l'io, per le stesse ragioni che ci consigliano di sacrificare il non-io. Se poi ci decidiamo capriccio-

samente al sacrifizio, ci resta ancora la missione di spiegare un errore o dello spirito o della natura; e la spiegazione dell' errore sarà assurda, quanto la creazione del mondo per mezzo del pensiero, o del pensiero per mezzo del mondo.

CAPITOLO IV.

L'io ed il pensiero si escludono a vicenda.

La nostra propria esistenza riscontrata dal pensiero non è meglio d'accordo colla logica, che l'esistenza della natura. Noi crediamo al nostro essere perchè lo sentiamo in ogni nostra facoltà, e sopratutto nella coscienza e nella memoria. Io penso, dunque esisto, *cogito, ergo sum,* ecco tutta la dimostrazione dell'io pensante. Io vedo che il pensiero è una qualità, dunque suppongo la sostanza che pensa in quella guisa che, vedendo il colore, suppongo un oggetto colorato. Da che dunque dipende la dimostrazione dell'io? Dipende dal vincolo che unisce la qualità e la sostanza, vincolo arbitrario e contraddittorio. Il giudizio *io penso dunque esisto,* non è che un pensiero, come tutti gli altri pensieri; esso non è nè identico, nè uguale all' oggetto al quale si riferisce, nè si può in alcun modo dedurne l'esistenza dell' io. Il giudizio col quale mi affermo, e la mia propria esistenza, il pensiero dell'io, e l'io pensato trovansi separati da un abisso. Dite quante volte volete: io penso, dunque esisto, io mi sento, io non posso dubitare dell' esistenza della mia

persona; queste affermazioni non sono l'io, non sono la mia sostanza, non sono la mia persona; straniere ad essa, non possono dimostrarla.

Noi abbiamo veduto che la logica non ci permette di considerare il mondo esteriore come un errore dell'io; ebbene, la logica non ci permette neppure di considerare l'io come un' illusione del pensiero. Essa vuole che il pensiero e l'io vivano contraddicendosi. Entrambi sono egualmente distinti, egualmente evidenti; veri o falsi, è impossibile di contestare la loro apparenza; come scegliere l'uno de' due termini, rifiutando l'altro quale spurio? La scelta sarebbe arbitraria. Scegliete voi il pensiero? Sì, il pensiero ha diritto alla preferenza, è desso che afferma, che nega, che percepisce, che dimostra; se lo sopprimete, l'io cade nel nulla; se scompare, l'io scompare; se il pensiero è falso, che havvi di vero? Dall'altra parte, l'io presentasi come la condizione del pensiero. All'assioma io penso dunque esisto, l'io oppone schiettamente l'assioma, ciò che non esiste non pensa; e qui sarebbe più vero l'io, che il pensiero; qui la sostanza pensante domina ogni nostro concetto. Il dilemma non può essere sciolto, ogni soluzione può essere intervertita.

Finalmente, se l'io è l'errore del pensiero, quest' errore deve spiegarsi, dev' essere un' alterazione del pensiero; e ammettendo il miracolo dell' alterazione, bisogna compierlo; bisogna credere che l'io s'oppone a sè stesso per affermare ciò che non è. E se il pensiero può alterarsi, se può mentire, se può vedere all'estremità del giudizio l'illusione della mia esistenza separata dal giudizio stesso, il pensiero deve

poter raddoppiarsi, e creare realmente quell'io che afferma. Quando si viola la logica non ci costa più d'esser creatori, che di essere visionari. Ma qui ancora l'ipotesi s'interverte: l'io reclama, pretende che il pensiero sia il suo errore, e se l'io può creare un errore, può creare una verità, poichè non è più difficile il creare l'illusione del pensiero, che il crearne la verità.

Il giudizio io esisto, è continuato da due altri giudizi; col primo si afferma l'unità del nostro io; col secondo si afferma la permanenza dello stesso io, malgrado la successione dei nostri pensieri. Questi due giudizi, anticipatamente annullati dalla critica che ci nega la nostra esistenza, sono annullati di nuovo se noi vogliamo considerarli in sè stessi.

L'unità dell'io si fonda sulla mia esistenza; essa mi dice che io non sono due o più individui, che io non sono una pluralità, ma bensì una sola ed unica persona; il che può essere riassunto nel detto: io mi sento uno, dunque io sono uno. Ma il sentimento della mia unità, mi offre forse una testimonianza abbastanza sicura? Si può dubitarne. L'io che sento è ne' miei desiderii variati; indi passa d'un tratto nella mia volontà, che comprime i miei desiderii; poi passa nell'intelletto, osserva i fenomeni del desiderio e della volontà come se gli fossero stranieri; infine, l'io si sposta di nuovo, lascia il giudizio, si trasporta nella riflessione per farsi giudice del giudizio e dei nostri pensieri. Più versatile di Proteo, l'io non solo cambia di forma, ma cambia di posto, di funzione, è in guerra con sè stesso e mi fa dubitare della mia propria unità. Il sentimento che ho di essere uno non sarebbe

combattuto da un sentimento opposto che non dimostrerebbe ancora l'unità dell'io. Tra l'unità della mia coscienza e quella della mia sostanza non havvi identità, nè equazione, nè sillogismo. Arrogi, che la mia coscienza è tutt'intera il mio io o una parte di esso; se è il mio io, eccomi tutt' intero nella coscienza, io non sono sostanza alcuna, l' io non esiste. Se la mia coscienza è una parte dell' io, cioè una forma, un effetto, un atto qualsiasi dell'io, l' io sarà composto di più parti, non sarà uno; la coscienza, occupandone solo una parte, dovrà rimanere estranea alle altre parti, e quindi estranea a ciò che non è la coscienza, estranea alla porzione in cui l' io risiede, non pensante, ma sostanza. A che giova adunque la testimonianza sì spesso invocata della coscienza? essa esprime una contraddizione, e ci offre lo spettacolo di una facoltà che conosce l'io, e non lo conosce; lo scompone in parti, e lo vuole uno; lo abbraccia nel suo tutto, e ne è solo una parte. Del resto, anche considerando il pensiero della mia unità come un errore, bisogna spiegare l'errore; bisogna render ragione di questo sentimento che abbraccia la totalità del mio essere, afferma la mia unità, e non è nè tutto il mio essere, nè la mia unità. Da qual forza sarebbe egli spinto a mentire? Lo spiegare la sua menzogna costa alla logica quanto il creare un essere.

Il giudizio: io sono sempre lo stesso, succede a quello che afferma la mia unità, ed è un nuovo mistero. Esso si fonda sulla memoria che mi assicura del mio durare nel tempo, e la memoria è straniera all'io, è una prova che resta sempre fuori della cosa che deve provare, è un fenomeno assolutamente di-

stinto dall'altro fenomeno che gli si contrappone, la durata dell'io. E che? si dirà, il ricordarmi d'aver esistito ieri potrebbe forse appartenere ad un altro individuo? Il durare delle stesse idee e d'una medesima memoria, non sarà forse la migliore prova della mia identità personale? La persistenza dell'io non sarà dessa la condizione che rende possibile alla memoria di durare e di manifestarsi? Questo ragionamento dimostra il perdurare dell'io, dimostrando altresì l'alterazione dell'io, la sua mancanza d'identità, e, se occorre, il suo annientarsi, il suo riprodursi. Dacchè il perdurare della memoria solo attesta la permanenza dell'io, l'alterazione, la perdita della memoria deve far supporre la diminuzione, la perdita dell'io. Nel fatto noi cambiamo, ci alteriamo; in alcune malattie dimentichiamo tutto il nostro passato; la nostra prima infanzia sta sempre separata da noi, dimenticata come se appartenesse ad un altro essere; e se durando la memoria prova l'identità dell'io, scomparendo prova altresì che il nostro individuo cambia. So che non si accetta la conseguenza; si vuole che la memoria sia un mero segno della nostra identità personale; si dice ch'essa non dimostra, non costituisce il durare dell'io, che solo essa lo suppone in quella guisa che la qualità fa supporre la sostanza, o l'effetto la causa; di modo che, scomparendo anche momentaneamente la memoria, resta sempre l'io. Ma l'eterno dilemma si presenta di nuovo. La memoria non crea la durata dell'io, essa non la genera logicamente, essa è solamente un segno, essa è dunque solamente un fatto, un'apparenza che si pone a canto ad un'altra apparenza, il durare dell'io. Alla sua volta il durare del-

l'io non genera, non crea la memoria; senza vincolo alcuno sanzionato dalla logica si pone a lato dell'io, che appare come la sostanza sta sotto la qualità, cioè arbitrariamente. Voi dite che l'io è la condizione della memoria: e perchè la memoria non sarebbe la condizione dell'io? Sotto un aspetto la permanenza dell'io precede, perchè la memoria sia resa possibile; sotto un altro aspetto la memoria precede, discoprendomi la permanenza del mio essere; da una parte l'io è la condizione della memoria; dall'altra, la memoria è la condizione dell'io; l'opposizione perfetta ci rende impossibile il punto di partenza, e renderebbe inutile ogni termine medio per passare logicamente da una apparenza all'altra.

Per un tentativo disperato saremmo deliberati a considerare la memoria o l'identità personale come un errore, e ancora noi non sapremmo quale potrebbe essere il termine vero. Egli è possibile che l'identità personale sia solo un'illusione del mio pensiero, e che il mio essere non persista, non perduri e si álteri ad ogni istante. Egli è altresì possibile che la mia memoria sia solo un'illusione del mio io; un'illusione, dico, perchè afferma un'identità parziale, limitata a certo tempo, a certi atti; la memoria allucinata nella follía afferma un passato, un'identità, che non appartengono alla persona; qualche volta la memoria paralizzata nega un passato da cui è determinato il nostro presente. Dove sarà l'errore? Nella memoria o nella identità personale? Si scelga pure; il problema resterà intatto dopo fatta la scelta, perchè bisognerà spiegare l'errore o della memoria o dell'identità personale; e chi vuol spiegare la durata dell'io come

un'illusione della memoria, o la memoria come un'illusione dell'io, vuol rendere logica l'alterazione del vero, che diventa il falso. In qual modo la memoria, senza cessare di essere ciò che è, potrebbe produrre l'apparenza ingannevole del mio durare? in qual modo il mio durare potrebbe trasformarsi nell'apparenza illusoria della memoria? L'ammettere una simile alterazione vale lo stesso che ammettere la transizione del cambiamento, vale quanto ammettere il passaggio da un termine all'altro col mezzo di una vera creazione, dicendo che la memoria crea la durata dell'io, o che la durata dell'io crea la memoria. E qui si noti che ravvicinai rozzamente i termini opposti, senza elaborare le transizioni che io poteva prendere numerose ne' sistemi de' filosofi, variamente atteggiati e abilmente imaginati per non urtare di fronte con opposizioni immediate. A che avrebbe giovato il percorrere passo passo un labirinto di sottigliezze anticipatamente soppresso dal metodo con cui questa critica è incominciata? So che non si vuol dedurre la memoria dalla durata dell'io, si vuol dedurla da altro; ma il termine altro che s'invoca soccombe alle identiche difficoltà. So che si può accettare il fatto dell'io e della memoria, e passare dall'uno all'altro, dicendo come ogni uomo mi ricordo di ieri, dunque ieri esisteva. Ma chi ha bisogno di conoscere la differenza tra il fatto nudo e il fatto dedotto, non legga più oltre.

CAPITOLO V.

Ogni pensiero si contraddice supponendo il suo proprio oggetto.

La logica ha reso impossibile l'alterazione, i rapporti, la natura, la nostra propria esistenza; ci ha lasciato solo il pensare; eppure la critica non si ferma ancora, e penetrando più oltre, esclude gli uni per gli altri i nostri pensieri.

La distanza che separa il giudizio: io esisto dalla mia reale esistenza, trovasi tra i nostri giudizi e le cose alle quali si riferiscono: quand'io dico: questa sostanza esiste, la mia affermazione, benchè certissima, resta al di fuori della sostanza affermata; quando io dico: ogni effetto suppone una causa, il mio giudizio resta sempre nel mio pensiero; quando io dico: l'essere esiste, v'ha ancora un intervallo che separa questa proposizione dall'esistenza reale dell'essere. Or bene, se mi riduco a non affermare se non l'esistenza de' miei propri pensieri, l'intervallo si presenta di nuovo per separare la mia affermazione dai pensieri ai quali si riferisce. Il pensiero e la realtà si distinguono sempre; la cognizione e l'oggetto conosciuto si oppongono di continuo; e tale opposizione finisce per cogliere ogni pensiero, considerato nella sua relazione cogli altri pensieri che afferma.

A chi appartiene il pensiero? Non lo sappiamo, ed esso non ci è dato che sotto la condizione di contrad-

dirsi. A che si riferisce esso? Lo ignoriamo, e non si riferisce ad un oggetto se non contraddicendosi. Che ci dice il pensiero di sè stesso? Assolutamente nulla, perchè la sua affermazione non cade mai sopra di sè stesso, ma si riferisce sempre ad un oggetto o ad un pensiero che gli è estraneo. Nel giudizio: Parigi esiste, la proposizione non afferma sè stessa, non tiene conto di sè; essa afferma un'altra cosa, cioè Parigi. Quando si dice: la natura esiste, questo giudizio non afferma sè stesso, al contrario fa astrazione da sè, e non appare che per portarsi fuori di sè nella natura. Esso ci permette di dubitare della sua esistenza, e vuole che noi crediamo all'esistenza della natura. Così la diade sfuggevole del soggetto e dell'oggetto afferra ogni pensiero, gli vieta d'isolarsi dall'oggetto; gli impone d'essere doppio, d'essere fuori di sè, d'essere assurdo; e se il pensiero cessa di contraddirsi, scompare all'istante. L'identità, l'eguaglianza, la deduzione non potrebbero trovarsi se non nel *pensiero del pensiero*, ma il pensiero del pensiero è l'incomprensibile.

SEZIONE TERZA

DEL DEISMO

CAPITOLO I.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Vinta sulla terra, la filosofia cercò la certezza nel cielo; lasciando la materia e lo spirito in balìa della critica, sperò di trovare in Dio un principio inalterabile e inaccessibile alle contraddizioni. Per sè stesso il deismo non avrebbe il diritto di qui fermarci, perchè noi critichiamo l'evidenza dei fatti, nè ci siamo proposti di esaminare alcuna ipotesi filosofica. Qualche volta i critici combattono l'esistenza di Dio dandole il valore che si concede alle cose della natura; e confutano ad un tempo i deisti ed i fisici: ma tanto varrebbe il sottoporre indifferentemente alla critica l'esistenza della Senna e quella dell'Averno. L'Averno è contraddittorio quanto la Senna, ma non è evidente, non appare; a che la critica? Lo stesso si dica di Dio: combatterlo quando si combatte la natura, è un voler

inteso che esiste come la natura, è un transigere moralmente mentre si lotta logicamente. No, noi sottomettiamo Dio alla critica, non perchè lo crediamo evidente come la natura, ma perchè dobbiamo rivendicare e mantenere tutte le contraddizioni che si pretendono conciliate dall'ipotesi di Dio.

Il deismo ci scopre il suo vizio nell'atto stesso in cui vuol costituirsi: esso deve cercare la dimostrazione del suo idolo, e la dimostrazione deve dare per risultato, non un'ipotesi, ma l'assoluto. Ecco l'errore. Voi dovete costituire l'assoluto; voi volete dimostrarlo, voi cercate la dimostrazione per trionfare di ogni contraddizione. Or bene, su che fondate il vostro assoluto? Su di una dimostrazione; la quale deve fondarsi sulla natura o sul pensiero, cioè su due mezzi già riconosciuti contraddittorii e condannati dalla logica: dunque Dio avrà per base l'incertezza della nostra propria esistenza: la scienza infinita ed eterna avrà per base il dubbio universale. D'altronde, questa scienza si svilupperà necessariamente nella regione delle idee; quindi la dimostrazione dell'esistenza di Dio sarà sempre una nostra idea, un nostro concetto personale, la nostra maniera di vedere; non farà Dio, non uscirà mai da sè per identificarsi con Dio, non sarà mai una vera dimostrazione. Come ogni nostro giudizio, essa soccomberà sotto la distinzione fatale del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e della cosa. L'abisso che ci separa dalla natura e da noi stessi, s'apre altresì tra il nostro pensiero e la Divinità.

S'anco la dimostrazione dell'esistenza di Dio fosse possibile, il risultato ci sfuggirebbe ancora. Noi non possiamo pensare se non sotto la condizione del finito;

un limite è indispensabile ad ogni concetto; ora in qual modo concepiremo noi un essere infinito ed illimitato? Per concepir Dio bisogna limitarlo, distruggerlo; bisogna perdere il pensiero o perdere Dio, sacrificare la nostra persona o sacrificare l'assoluto al quale si aspira. Del resto Dio non è nel mondo, e nulla sulla terra ci può rivelare la sua imagine; Dio non è la vita, perchè la vita si áltera, cambia e si esaurisce; Dio non è un pensiero, perchè il pensiero suppone un limite, poi riproduce tutte le contraddizioni della natura esteriore: in qual modo adunque innalzarci a Dio? I deisti tentano di spiegarlo pe' suoi attributi, lo proclamano onnipotente, onnisciente, infinitamente buono, ed ogni attributo ci fa ricadere nella contraddizione. Noi non possiamo concepire la scienza senza limitarla nel suo oggetto; non possiamo comprendere la forza, senza lo sforzo, senza la resistenza; non ci è dato di ammettere una bontà che non sia anch'essa limitata, lottando col male: a che dunque si riducono gli attributi divini? Si riducono a parole vuote di senso. Gli stessi deisti, parlando di Dio, sono sforzati a dichiarare che il loro discorso non è se non una metafora proporzianata alla nostra debolezza, un traslato falso, relativo, imaginato per supplire all'invincibile ignoranza della nostra mente. L'assoluto è dunque inconcepibile, ineffabile, assolutamente al di fuori delle nostre facoltà; e se col dire che Dio esiste si giunge al più alto grado della scienza e della certezza, la dimostrazione di Dio ci lascia esattamente al punto di partenza in mezzo alle contraddizioni. Solo sulla terra l'uomo si trova oppresso dal dubbio; ammesso Dio, si trova tra una natura contraddittoria e un essere inconcepi-

bile, tra una contingenza inesplicabile ed un'oscura necessità. Così, al momento stesso in cui speriamo d'innalzarci a Dio, siamo sconfortati dal mezzo inetto di cui dobbiamo servirci; al momento in cui cerchiamo la premessa della dimostrazione, ci accorgiamo che sfuggirà eternamente alle nostre ricerche. Supposto che noi possiamo ottenere la dimostrazione dell'esistenza di Dio, essa resterebbe confinata nelle nostre idee, nè giammai potrebbe toccar Dio. Supposta anche la possibilità di uscire dal nostro pensiero, il risultato della dimostrazione ci farebbe retrocedere al punto di partenza, perchè noi saremmo dinanzi un essere che non si può comprendere. Pertanto attendiamoci a vedere in tutte le dimostrazioni che furono date dell'esistenza di Dio, una contraddizione radicale, in cui la conclusione e le premesse si renderanno a vicenda impossibili.

CAPITOLO II.

Critica delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

Tutte le dimostrazioni dell'esistenza di Dio riduconsi a tre: provasi Dio o per le idee, o per le cause, o per l'ordine della natura.

La migliore delle prove, quella che si fonda sulle idee, riducesi al seguente ragionamento: « È possibile » di concepire un essere perfetto, e nessuno può rifiu- » tare questa facoltà alla nostra intelligenza. In pre- » senza d'ogni oggetto io concepisco un oggetto supe-

» riore in forza, in grandezza, in bellezza; io posso
» sempre oltrepassare ogni perfezione finita; oltrepas-
» sando il finito, posso concepire un essere di cui la
» perfezione è infinita. Ora l'essere che si suppone
» perfetto deve riunire tutte le perfezioni; l'esistenza
» è una perfezione; ed io debbo aggiungere la perfe-
» zione dell'esistenza all'essere che concepisco eccel-
» samente perfetto: dunque l'essere perfetto esiste real-
» mente. » Qui gli ostacoli sono scaltramente schivati. La dimostrazione trova le sue premesse nell'idea della perfezione, nè richiede altro dato che il mio pensiero, vero o falso, e la nozione ipotetica della divinità. Era mestieri di passare dalla idea di Dio all'esistenza di Dio, e il passaggio si attua col mezzo di un'equazione. Si dice: io concepisco un essere che riunisce tutte le perfezioni; l'una d'esse è l'esistenza, dunque l'essere eminentemente perfetto esiste; dunque al colmo della perfezione si trova l'eguaglianza tra il concetto e l'esistenza, tra il parere e l'essere; dunque, innalzandosi alla più alta perfezione, il pensiero sempre immanente al suo oggetto, senza mai toccarlo, finisce per uscire di sè, per confondersi colla realtà. Esaminiamo questa prova.

Essa dipende dall'idea di perfezione, che già contiene il germe di una vasta contraddizione. La perfezione è relativa, si sviluppa in mille sensi opposti, segue tutti i contrari: la bellezza dell'uomo deformerebbe la donna, la perfezione della donna è imperfezione nell'uomo; i meriti diventano difetti, e i difetti meriti secondo gli oggetti. In qual modo imaginare un ente che riunirebbe tutte le perfezioni possibili? Avrebbe la forza dell'uomo, la grazia della donna, le ali del-

l'aquila, l'agilità della gazzella; sarebbe un mostro, sarebbe l'accozzamento il più contraddittorio di tutte le qualità. Ci vien raccomandato, anzi imposto, di staccarci dall'imaginazione, e di non concepire che la perfezione in astratto, la bellezza, la forza, l'intelligenza; ma la ragione vien meno nello sforzo, e soccombe come l'imaginazione. Io non comprendo la bellezza che non è la bellezza di alcun oggetto; essa si ridurrebbe ad una bellezza vaga, quindi equivoca: nel momento in cui vorrò determinarla, non mancherà di svilupparsi seguendo direzioni opposte. Invano si dirà: « dinanzi » ad ogni opera finita, voi concepite la possibilità di » un'opera superiore; il Partenone è bello senza essere » perfetto; senza oltrepassarlo coll'imaginazione, potete » superarlo colla ragione: voi idealizzate gli esseri; » se torna inutile il riunire le perfezioni materiali che » sono vere imperfezioni, potete sempre riunire le per- » fezioni ideali, e giungere così all'essere eminentemente » perfetto. » Lo ripeto, il lavoro della ragione non serve meglio di quello dell'imaginazione Se nel mio spirito ogni oggetto cede sempre alla possibilità di un oggetto superiore, se posso sempre concepire un'opera che oltrepassa le opere che mi circondano, se posso ideare l'ente perfetto all'infinito, la mia concezione resta sempre nei limiti dei generi. Io posso supporre un letto perfetto all'infinito, una persona bella all'infinito, un uomo savio all'infinito, e in ogni genere un essere che riassume all'infinito la perfezione del genere. Finchè rimango nel genere idealizzo gli esseri, quando voglio riunire in un solo essere la perfezione di molti generi, le forme si confondono, non vedo che mostri; e se voglio poi riunire le perfezioni di tutti i generi,

il mio spirito si turba, la natura cade nel caos, l'essere eminentemente perfetto è sì strano, che dispare nell'istante stesso in cui ne parlo, si nega da sè nell'atto stesso in cui lo affermo. Chi potrà dire che cosa è l'essere eminentemente perfetto in tutti i generi, in tutti i contrari, nel bene e nel male, nella forza e nella debolezza, nella bellezza e nella laidezza, nella grandezza e nella piccolezza? Ci vien risposto che il male, la debolezza, la laidezza, la piccolezza sono imperfezioni; le si vogliono soppresse, ci si impone di non riunire se non le perfezioni. Or bene cederemo, eviteremo l'imperfezione, purchè ci sia data la regola per distinguerla dalla perfezione. Dov'è dunque la perfezione? dov'è il bene? nel fatto della natura o nell'intenzione dell'uomo? La natura sacrifica l'uomo alle sue razze animali, alla sua sfrenata vegetazione; l'uomo sacrifica la razze animali, le vegetazioni, la natura al suo proprio destino. Alcuni popoli adorano divinità le quali sono veri demoni per altri popoli: i pagani si prosternavano dinanzi a Venere, i cristiani dinanzi alla Vergine; quale sarà la vera perfezione? — L'accozzamento di tutte le perfezioni in un essere è un'opera grossolana, un' ipotesi sì assurda, che viene abbandonata da quelli stessi da cui viene proposta. Dopo d'avere dimostrato che Dio esiste, i teologi debbono scolparlo di tutte le imperfezioni che trovansi nel mondo; queste imperfezioni, dicono essi, sono necessarie; il meglio è nemico del bene; sorpassandosi Dio sarebbe stato imperfetto; *fecerat ille minus si non peccasset.* L'imperfezione sorge adunque dal seno stesso della perfezione.

Concessa la possibilità di un essere perfetto, siamo

pregati di aggiungervi la nuova perfezione dell'esistenza. L'esistenza è dessa una perfezione? Per sè è nulla: l'essere e il non-essere sono due nozioni vuote e indeterminate, le quali si respingono reciprocamente. L'essere non diventa preferibile al non-essere se non allorchè attribuito a qualche cosa. Io preferisco di essere felice, ma se si tratta d'infelicità preferisco il non-essere, non voglio essere infelice. Ci vien dunque imposto un equivoco quando ci si impone di considerare l'essere come una perfezione; anche qui la perfezione, sempre equivoca, abbraccia l'essere e il non-essere, si sviluppa in due sensi opposti, e ci conduce alla contraddizione. Passiam oltre: attribuiamo l'esistenza ad un essere eminentemente perfetto, ne consegue forse ch'egli esista realmente? La sua esistenza resta sempre un mio concetto: dicendo che Dio esiste io non esco da me stesso, rimango co' miei propri pensieri, mi limito a concepire, ad affermare l'esistenza di un essere perfetto; tra il pensiero dell'essere e l'essere non havvi nè identità, nè equazione, nè sillogismo.

La conclusione della prova riproduce la contraddizione. *Esiste un essere perfetto:* questo è il risultato della nostra peregrinazione a traverso tutte le possibilità le più felici. Ma l'essere e la perfezione sono due cose distinte. L'essere è il genere di tutti generi, abbraccia indistintamente tutti gli esseri, e indifferente al bene e al male, rimane sempre impassibile. La perfezione, al contrario, si sviluppa per preferenze; sceglie il bene, raffina tutte le nozioni, idealizza ogni cosa. L'essere è un genere come l'uomo che contiene tutti gli uomini, fatta astrazione dalla bellezza, dalla sapienza, dalla virtù degli uomini migliori; se non

contenesse che uomini belli, savi, virtuosi non sarebbe un genere. All'opposto, la perfezione segue solo la bellezza, la sapienza; se rimane nella generalità del genere, non è più la perfezione. Dunque l'essere assoluto e l'essere perfetto sono due enti distinti: riuniamoli, è d'uopo riunirli poichè affermasi un essere assoluto e una perfezione assoluta; questa riunione ravvicina due termini che si escludono, un Dio impassibile e un Dio benefico, un Dio generico e un Dio provvidenziale, un ente come la sostanza di Spinosa, e un verbo generatore come il *logos* di Platone. — La dimostrazione dell'esistenza di Dio per mezzo delle idee, a prima giunta sì semplice, sì rigorosa, dà per ultima conseguenza la cieca agglomerazione di tutte le tesi le più opposte della teologia. Il termine medio della perfezione si riduce ad un grossolano espediente; il sillogismo si sviluppa in due sensi in un modo contraddittorio; e la conclusione, lungi dall'evitare le contraddizioni del mondo, trasporta tutti i contrari nell'idea di Dio. Non potrebbesi comprendere la fortuna di questa dimostrazione che sedusse Descartes e Leibnitz, se le più grandi arditezze della metafisica non fossero in fondo veri atti di disperazione.

La seconda prova dell'esistenza di Dio trae la sua forza dall'idea di causa, e prende il suo punto di partenza nella natura. « Ogni oggetto, » si dice, « suppone » una causa; ogni causa suppone alla sua volta una » causa anteriore, e si risale così di causa in causa » senza che mai si possa trovare un termine al regresso. Ma essendo impossibile che si dia una serie » infinita di cause finite, è necessario di supporre una » causa infinita, Dio, che chiude la serie delle cause

» finite. » Appena possiamo dire che la prova per le cause abbia la forma della dimostrazione: essa ci addita un'assurdità, e la riproduce per intero limitandosi a spostarla. Se trovasi assurdo di ammettere la riunione del finito e dell'infinito, se credesi contraddittorio di supporre che un numero di cause finite sia infinito, non è forse egualmente assurdo il mettere in presenza Dio e la natura, una causa infinita ed effetti finiti, in altri termini, l'infinito e il finito personificati in due esseri? L'infinito e il finito si suppongono contemporanei, indivisibili nel mio pensiero; io li vedo uniti nel tempo, nello spazio, in tutta la natura; finchè mi limito ad osservarli e concepirli, io verifico un fatto materialmente vero, benchè logicamente impossibile: ma quando io separo i due termini, il mio atto è arbitrario, la separazione ipotetica, e sono addotto a raddoppiare la contraddizione primitiva perchè la logica mette nuovamente in guerra l'infinito col finito opponendo Dio colla natura. Separiamo noi Dio dalla natura? non vi sarà rapporto tra l'uno e l'altra: Dio cesserà d'essere la causa del mondo, non sarà più che un ente ozioso ed inutile; quindi la prova di Dio sarà fallita poichè non aveva altro scopo che di cercare una causa prima e infinita alla serie degli effetti naturali e finiti. Si suppone, all'opposto, che Dio sia in relazione colla natura? Allora Dio crea il mondo, lo conserva, lo governa: l'infinito tocca il finito su tutti i punti dell'universo, e la contraddizione si presenta di nuovo più forte che mai. Così Dio, che non ha forma, genererà ogni forma; Dio, che è immobile, sarà la causa del moto; Dio, che non può vivere, sarà la causa della vita; Dio che non è nè pensiero, nè luce, nè materia, sarà la causa del

pensiero, della luce, della materia; quindi il pensiero, la luce, la materia procederanno da ciò che non è nè pensiero, nè luce, nè materia; il mondo sarà creato dalla contraddizione.

La nozione stessa della causa, come fu detto, soccombe alla critica, poichè l'effetto e la causa non esprimono che i momenti dell'alterazione: tra i due termini non vi ha identità, nè equazione, nè deduzione; si riducono a due apparenze che la natura unisce e che la critica separa. Separandosi, la causa e l'effetto cadono all'istesso livello; l'una cessa d'essere la condizione dell'altra; la causa non può più dominare l'effetto. Anzi nelle interversioni della psicologia, l'effetto domina la causa: la causa è conosciuta dopo l'effetto, l'effetto la precede, e può pretendere di essere la causa della causa. Secondo l'apparenza esteriore, Dio sarà la condizione del mondo; secondo l'apparenza interiore che passa dagli effetti alle cause, si passerà dalla natura a Dio; io potrò essere la causa e la condizione dell'esistenza stessa di Dio. E che? voi direte, è forse l'uomo il creatore di Dio? io lo ignoro; solo io so che non costa più alla logica il dedurre il riposo dal moto, che il dedurre il moto da un motore immobile: l'origine del pensiero, della luce e della materia posta in Dio è contraddittoria, quanto l'origine di Dio attribuita alla luce, alla materia, al pensiero. So d'altronde, ed è certissimo, che i due termini della causa e dell'effetto sono distinti, che sono egualmente validi, che si escludono a vicenda; e quando si parla di Dio e della natura, l'opposizione dell'infinito e del finito aggiunge nuova forza a questa reciproca esclusione. Io so finalmente che due termini con-

trari costituiscono sempre un dilemma inevitabile, e che il dilemma di Dio e della natura ci dispera quanto le altre alternative create dalla discordia degli elementi che compongono le cose e i pensieri. Dunque da un lato Dio domina, tiene il mondo in suo potere; egli è l'eterna condizione di tutto quanto esiste; ci governa, ci costituisce, ci annichila: dall'altro lato, egli non è che l'essere spogliato di tutte le qualità, non è alcun oggetto, alcun pensiero, e per conseguenza gli oggetti ed i pensieri possono credersi superiori a lui, e dominarlo in forza della loro esistenza positiva e determinata. A Gerusalemme il miglior discepolo di Socrate, l'uomo che meglio conosceva la propria natura, poteva chiamarsi figlio di Dio; nelle scuole della Germania l'uomo che sapeva il meglio addentrarsi nel mistero della sua propria esistenza, Fichte, si dichiarò l'autore della natura, il padre di Dio. Nelle tradizioni di tutti i popoli Dio fu sempre l'autore della natura, l'artista del mondo; nella filosofia di Hegel l'essere indeterminato fu eguale al nulla, e il vero Dio si conosce e si costituisce nel pensiero dell'uomo il più illuminato.

In ultima analisi, la causa prima dell'universo si ridurrebbe ad un'incognita, la quale sarebbe posta e supposta all' origine della serie de' fenomeni: sarebbe come l'X dell'algebra, che precederebbe A, B, C, tutti i fenomeni conosciuti: eguale a zero o eguale a mille, l'incognita X non altererebbe alcuna proporzione, lascerebbe le cose quali sono, non aggiungerebbe, non toglierebbe nulla alle nostre cognizioni. Se l'insieme di tutti gli astri e di tutti i pianeti fosse spostato di una lega nello spazio o di un'ora nel tempo. non si vedrebbe diverso da quello che appare; i fe-

nomeni sarebbero studiati come se lo spostamento non avesse avuto luogo: nella stessa guisa, dato che Dio fosse causa, tutte le cause e tutti gli effetti sarebbero quali sono; egli non avrebbe nulla tolto alla contraddizione universale, ed anzi vi avrebbe aggiunto le sue proprie contraddizioni.

L'ultima dimostrazione dell'esistenza di Dio viene suggerita dall'ordine della natura, presentandoci il mondo come un'opera che suppone un autore onnipotente. La prova per le cause si fondava sull'esistenza stessa del mondo; le bastava che il mondo esistesse perchè fossimo costretti a credere ad una causa infinita: ordinato o disordinato, il mondo supponeva sempre un Dio. Anche la dimostrazione per l'ordine dimentica il mistero delle origini; se occorre, concede che il mondo è eterno, trascurata la causa si occupa dello scopo e l'ordine della natura le fa supporre un Dio. La prima dimostrazione che dipendeva dalle nostre idee fu concetta dalla filosofia cristiana; quella che si sviluppa per le cause era proposta dalla filosofia pagana; il genere umano fu l'inventore dell'esistenza di Dio per l'ordine e le religioni non sono che immense *teleologie* in cui la natura viene studiata per indovinare il re dell'universo Questa dimostrazione sarebbe dessa la migliore? È la più insufficiente, e quasi tutte le scuole moderne ne riconoscono unanimemente la debolezza. Essa condanna l'autore del mondo al lavoro di un operaio; gli suppone le passioni, le facoltà, le intenzioni dell'uomo, e forse gli dà gli istromenti necessari al suo lavoro. Egli dispone della pioggia, del sole, per fecondare la terra; la sua missione è di fare che le diverse cose cospirino verso uno stesso scopo;

e quando la sua missione materiale è compita, si riposa o piuttosto scompare. Non domandiamogli alcuna verità, alcuna certezza; egli non ci promette di toglierci all'alterazione, al rapporto, alle antinomie della causa e dell'effetto, della sostanza e della qualità, del finito e dell'infinito. Egli ignora i misteri della logica, non li sospetta, benchè lo investano e s'egli si voltasse a guardarli sarebbe fatto statua come la moglie di Loth, svanirebbe annichilato come gli altri esseri dalla natura. Metafisicamente insignificante, il Dio dell'ordine non può mettersi d'accordo colla natura fisica; non è che sia stranissimo l'imaginare l'esistenza di genii viventi ed invisibili; riconoscerò, se si vuole, l'esistenza degli angeli e degli arcangeli, pure la supposizione di un Dio autore dell'ordine e re dell'universo, deve essere autorizzata dall'esperienza; poichè si rinunzia alla certezza assoluta, si devono seguire le verosimiglianze, le probabilità; poichè si rinunzia alla metafisica, conviene che la fisica sia interrogata. Ora la verosimiglianza, la probabilità, l'esperienza ci rifiutano ogni dato per risalire dall'ordine al Dio invisibile che governa la macchina dell'universo. Tra il fatto e l'induzione v'ha una distanza indefinita, senza che una traccia qualsiasi ci guidi nell'attribuire i diversi modi della natura a un essere vivente.

Che più? Il fatto stesso dell'ordine universale è gratuitamente asserito. Dove prendiamo noi l'idea dell'ordine? In noi stessi. Trasformando le cose per subordinarle ad uno scopo nostro, le sottomettiamo ai nostri pensieri, alle nostre intenzioni; e se il loro corso obbedisce alla nostra volontà, allora lo dichiariamo ordinato. V'ha l'ordine nell'esercito quando ogni cosa

è disposta per la vittoria; vi ha l'ordine nello Stato quando ogni forza concorre al ben essere generale. Possiamo noi trasportare l'idea dell'ordine fuori di noi? Possiamo noi applicarla ai fiumi, al sole, alle cose della natura? Ogni essere è desso predestinato a sostenere una parte nella creazione? Qual'è la parte de' leoni, de' serpenti, delle rondini? Tutto è mistero. Fuori di noi ogni cosa diventa a vicenda scopo e mezzo. L'acqua del mare sembra evaporarsi per nutrire la vegetazione della terra; il vapore sembra non aver altro scopo, che di condensarsi per cadere in pioggia e scorrere pei fiumi al mare. La terra è dessa fatta per l'uomo, o l'uomo per la terra? L'animale deve essere sacrificato all'uomo, o l'uomo all'animale? L'ordine e il disordine appaiono, spariscono, si alternano a vicenda negli stessi oggetti secondo la nostra maniera di vedere; e nell'insieme della creazione la serie delle cause e degli effetti si svolge dinanzi a noi presentando il triplice aspetto contraddittorio del progresso, del regresso e del circolo. Da un lato sembra che tutto sia in progresso; la vita esce dalla morte, lotta contro l'inerzia mortale della materia, toglie al riposo le cose inanimate, le trascina nel suo movimento, e pare che ogni atomo di polve attenda il giorno della sua risurrezione; pare che le creazioni succedendosi si affinino. Dall'altro lato, sembra che la natura declini, la terra si raffreddi, il sole si spegna, la vita cessi; l'inerzia, l'immobilità, il riposo della morte appaiono come lo scopo, al quale tendono tutti gli esseri dell'universo. Per una terza apparenza la natura si presenta sottoposta alla cieca fatalità di un moto circolare. I pianeti girano intorno al sole senza

stancarsi, il corso delle stagioni è periodico; gli esseri animati passano dalla veglia al sonno, dall'azione al riposo, dalla vita alla morte; e ogni oggetto posto tra il diventare ed il perire, trovasi disposto in modo di aggirarsi in circolo eterno. Qual'è dunque l'intenzione della natura? Qual'è lo scopo dell'universo? Ignorasi compiutamente; ignorasi dunque tanto l'ordine, come il disordine dell'universo.

La rozza analogia che passa dall' opera all' autore dell'opera, lungi dall' innalzarci a Dio, c'induce a supporre la pluralita degli Dei. La natura non è dessa multipla nelle sue opere? Le intenzioni che presiedono alle diverse regioni della vita e del moto, non sono forse opposte le une alle altre? Non havvi forse la guerra tra le razze viventi? E la guerra non si riproduce forse tra gli elementi? La discordia non è forse nel fondo di ogni cosa? No, uno stesso Dio non potrebbe essere autore dell'ordine e del disordine, della vita e della morte, della luce e delle tenebre; la prova di Dio per l'ordine non è che la prova dell'antico politeismo. Il padre Kirker annoverava seimila prove della divinità, scoprendo seimila volte l'ordine nei diversi oggetti della natura; le ammetteremo, ma esigendo che vi siano seimila Dei o trentamila, secondo l'autorità più antica di Varrone. E fosse pure unico l'ordine dell'universo, fosse subordinato ad un pensiero unico e noto, perchè non sarebbe esso il risultato della collaborazione di seimila o trentamila divinità? Molti autori possono comporre un dramma, molti architetti possono tracciare il disegno di un palazzo, alcune centinaia di dottori e di vescovi riuniti in un concilio formano spesso una religione unica; perchè un concilio olimpico non avrebbe potuto

presiedere alla costruzione dell'universo? Se si parla seguendo l'analogia dell'opera e dell'operaio, della cosa e del suo fattore, nessuno potrà contestare l'esattezza della mia induzione. Non basta: voglio che gli Dei siano materiali per agire sulla materia; voglio che mangino, che bevano, che dormano, che si combattano; perchè no? l'analogia dell'opera e del suo operaio lo vuole. Eccoci in piena mitologia. Se s'innalza una statua per la dea del matrimonio, un'altra per la Venere eslege, io ne domando una terza per la filosofia servile che essendo un'opera suppone il suo autore. Che gli uomini del mondo primitivo abbiano attribuito le opere visibili della terra a'genii invisibili del cielo, che abbiano spiegata la guerra degli esseri con una guerra supposta tra gli Dei, figli essi stessi della discordia elementare, l'errore era naturale, l'analogia legittima, sanzionata dall'ignara esperienza di que'tèmpi senza dubbi e senza pretensioni intorno alla consistenza logica delle cose. Ma il Dio moderno deve vincere la logica, ed essere assoluto: volete voi fondarlo sull'idea dell'ordine? Voi fonderete l'assoluto sopra un ordine che si riduce ad una congettura, sopra un ordine di cui ignorate il primo pensiero; l'ordine dipenderà dalla vostra maniera di vedere, potrete intervertirlo cambiando il punto di vista, potrete fargli subire tutte le interversioni che subisce l'idea della perfezione, e il Dio dell'ordine sarà l'idolo iperbolico della vostra imaginazione.

Si tenta di avvalorare questa prova sì misera dell'ordine dell'universo, sviluppandola come la conseguenza della dimostrazione dell'esistenza di Dio per mezzo delle cause. Si confessa che lo spettacolo della natura attesta piuttosto la pluralità degli Dei, che l'e-

sistenza di un solo Dio; ma si spera che, in forza della dimostrazione che prova l'unità di una causa infinita, debbasi stabilire l'unità di un Dio autore dell'ordine universale. Il tentativo è inutile. Noi lo ripetiamo, le due dimostrazioni sono distintissime, quella delle cause valuta l'esistenza dell'universo; le basta che il mondo sia, per supporre una causa infinita. La prova che risale dall'ordine della natura all'esistenza di Dio, guarda all'ordine, e suppone un Dio potentissimo e non infinito; suppone gli Dei e in nessun modo un Dio. Ora raccogliete i risultati delle due dimostrazioni; avrete, da una parte, un essere infinito, dall'altra gli Dei viventi e finiti; da una parte avrete l'essere indeterminato eguale al nulla, il Brama degli Indiani, a cui non si dirige alcuna preghiera e di cui è impossibile di parlare; dall'altra parte troverete gli Dei della religione, la Trimurti, il politeismo, l'incarnazione. La lotta tra Dio e la natura trovasi così trasportata in cielo; lungi dall'avvalorarsi a vicenda le due prove per le cause e per l'ordine, si distruggono mutuamente, organizzando nel mondo invisibile la lotta tra un sol essere inalterabile e la pluralità degli Dei.

Concludiamo; dalla sua origine la filosofia si mise in traccia di un Dio per togliersi alla contraddizione universale, ma tutti i suoi sforzi concentrati in tre grandi prove non hanno fatto che spostare le contraddizioni. La dimostrazione più antica e più popolare, che inganna i teologi coll'ordine della natura, non giunge nemmeno ad afferrare l'idea di Dio, e si perde in mezzo ai genii del paganesimo. La seconda prova che invoca un Dio infinito per isfuggire all'assurdità di una serie infinita di cause finite, si trova sempre

al suo punto di partenza, sempre nella lotta del finito e dell'infinito. La prova più dotta, accolta da Descartes e da Leibnitz, si risolve in un doppio equivoco sull'idea dell'esistenza e su quella della perfezione. Da ultimo, Dio si svolge fatalmente ne' suoi attributi infiniti; e le pompose metafore dell'onniscienza, della giustizia infinita, e della misericordia senza limiti, portano la discordia nel seno dell'Eterno, e finiscono per rendere incomprensibile l'opera della teologia.

CAPITOLO III.

Gli attributi di Dio rendono il mondo impossibile.

Stabilito che Dio esiste, invece di spiegare il mondo, lo rende impossibile. Infatti egli dista dalla natura quanto la natura da lui; e l'ostacolo che ci vieta di salire dal creato al creatore, dagli esseri all'essere, si riproduce in senso inverso, volendo scendere dal creatore al creato, dall'essere agli esseri. Dio è immenso, e l'immensità distrugge lo spazio che si divide e si limita; Dio è eterno, e l'eternità sopprime il tempo; Dio è infinito, e l'infinito esclude il mondo, lo riduce a un'illusione, e anche come illusione deve sparire per non porre un limite nell'essere illimitato. La divinità è inalterabile, e l'inalterabilità osta pure alla creazione. Come uscirebbe il creato dal seno di ciò che non cambia? Sarebbe edutto dal nulla e la logica non lo permette, rifiutando la potenza dell'impossibile a

Dio come alla natura. S'intende che siasi messo innanzi questo dogma per trarsi d'impaccio e che presa una licenza poetica una volta per tutte si proceda oltre senza paura d'alcun assurdo, d'alcuna sorpresa. Intanto chi non ammette l'alterarsi puro e semplice, la transizione da uno stato all'altro, il moto nel suo nudo manifestarsi, i rapporti nella loro reciprocità illogica e materiale non ammetterà mai la creazione divina senza prima rinunziare alla ragione. Neppure si può pensare alla troppo discreditata teoria dell'emanazione per cui vedremmo Dio diminuirsi, dividersi, annichilarsi; che se per maggior comodo dei deisti dovesse essere causa dell' emanazione senza diminuirsi allora come causa si altererebbe, e l'alterazione non potrebbe combinarsi colla sua identità permanente, senza opporre l'infinito al finito, il moto all'immobilità, senza respingere e ammettere nell'atto istesso l'eduzione dal nulla. Togliamo noi l'eduzione dal nulla supponendo l'eternità del mondo? Allora l'infinito sarebbe nel mondo, che non avrebbe più bisogno di Dio. Trascuriamo le ragioni che interdicono a Dio l'atto del creare; supponiamolo creatore. Per qual motivo decidevasi ad uscire dall' eterno suo riposo per creare la natura? Perchè non anticipava, non ritardava di un secolo, di un'ora l'origine delle cose? Perchè collocava il mondo nel luogo che occupa, e non in altri luoghi più lontani? Qual era lo scopo di Dio scegliendo tra tutte le creazioni possibili la sua creazione? Noi cerchiamo inutilmente una ragione alla creazione che esce dall'infinito; e ne consegue che siamo ridotti ad attribuirla necessariamente al caso. Invocasi Dio per trovare una causa alla natura, per trovarle uno scopo;

lo si invoca per ispiegare l'ordine ed evitare la cieca fortuna e l'impossibilità di deciderlo a uscire dalla sua immobilità, in un dato istante, con un dato scopo, sotto una forma determinata ci respinge ad un tratto nel regno del caso. Se potessimo rimanervi, avremmo almeno una parola per ispiegarci il mondo. Il caso si collega colla contingenza, il caso permette alle cose di conservare quel carattere per cui possono essere e non essere; il caso trovasi nel fondo del nascere, del perire, dell'universale mobilità, dell'alterazione senza limiti che invade l'universo. Or bene, Dio rende impossibile perfino il caso e la contingenza; perchè se è causa, se è scopo deve comunicare la necessità della sua essenza a tutto ciò che dipende da lui; egli è l'eterno geometra, e tutti i suoi atti debbono svilupparsi colla necessità della geometria. Se credesi a Dio, si respinga come un'illusione l'idea della contingenza; si sommettano tutti i fenomeni al fato matematico, l'avvenire sarà irrevocabile quanto il passato, il passato quanto i numeri che lo misurano. E non si parli della libertà divina. Se la libertà divina consiste nella facoltà di attuare il pensiero di Dio, si riduce alla necessità la più cieca; Dio non è più signore di sè, che che non lo sia il fiume che scorre; aggiuntovi che in Dio il fiume scorre per una necesssità infinita. Se poi la libertà divina è la potenza per cui egli può opporsi a' suoi propri pensieri, alla sua propria natura, al vero, all'essere, allora egli cade in balìa della propria libertà, diventa contingente, può distruggersi; e noi ricadiamo sotto l'impero di un caso infinito, condannati a considerare la stessa necessità come un'illusione dovunque si presenti, anche in Dio. Allora le

leggi della geometria, quelle della logica saranno contingenti, potranno non essere; se un Dio necessario rende impossibile la contingenza nel mondo, un Dio libero ne rende impossibili le apparenze necessarie. Invocato per rendere possibile la natura, le toglie il tempo, lo spazio, la sostanza, la causa, tutte le condizioni sulle quali si fonda, tutte le forme logiche alle quali dovrebbe obbedire.

CAPITOLO IV.

La provvidenza rende l'ordine attuale impossibile.

La provvidenza subisce la sorte degli altri attributi; invocata per ispiegare l'ordine, lo rende impossibile, perchè sulla terra non si divide dal disordine; dappertutto il bene suppone il male, il piacere dà la mano al dolore, il gaudio alla tristezza; la guerra degli esseri è universale, la natura è tutta insanguinata. Volete voi credere alla provvidenza? negate l'esistenza del mondo.

Si tenta di conciliare la provvidenza coll' esistenza del male, attribuendolo alla libertà di Dio, e si dice che nulla egli deve alla sua creatura; superiore alla distinzione del bene e del male, signore assoluto dell' universo, aveva il diritto di abbandonarci alla distruzione ed alla morte: la sua bontà splende nel bene, la sua libertà spiega il male. Questa è la teodicea popolare che benedice la bontà infinita degli Dei

più terribili; nelle scuole cristiane si trovò giusto che nella sua libertà Dio potesse permettere il peccato originale; giusto che punisse il genere umano per la colpa di un uomo; giusto che avesse predestinato la maggior parte degli uomini a soffrire supplizi senza fine per avere ceduto a passioni momentanee, a seduzioni, in cui egli stesso era l'istigatore della colpa. Fu detto che egli aveva il diritto di moltiplicare le malattie, i flagelli; che poteva servirsi delle stragi, delle pesti, dei diluvi per raggiungere il fine da lui prefisso. Siamo presi da spavento seguendo passo passo gli sciagurati casuisti della sua libertà; non un delitto, non una sventura che non sia giustificata, per farlo superiore alla morale. Ma qual'è il risultato della giustificazione? Quello semplicissimo di tradurre la teodicea in una vera demonologia, celebrando Dio tiranno dell'universo. Nè la logica dei teologi può fermarsi alla tirannia attuale: tutto deve essere permesso alla libertà divina; le deve essere accordato di aggiungere male a male, senza riposo, senza fine, senza termine fino alla consumazione del dolore, fino alla morte della morte. Dio ha già imposto il male alla terra. Nel cristianesimo egli ha condannato il genere umano per la colpa di un uomo; ci ha condannati al fuoco dell'inferno, ed usava sempre del diritto della sua libertà infinita. Si prosegua il ragionamento: la demonologia cristiana sarebbe raddoppiata, il male sarebbe progressivo nell'universo, sarebbe la legge universale; la vita avvenire dovrebbe essere per tutti un inferno perfettibile; nessun dolore, nessun disordine avrebbe il diritto di mettere un limite alla libertà divina. Dunque la libertà divina conduce alla deificazione del male;

suggerita per iscolpare un Dio infinito, detta l'apologia di un male infinito; e l' uomo che si prosterna davanti un Dio assolutamente libero, venera un essere infinitamente buono per la provvidenza, infinitamente scellerato per la libertà; adora un mostro che riassume in una sola persona gli attributi di Ormusd e quelli di Arimane. Si sfugge così alla contraddizione terrestre del bene e del male: ma a qual patto? a patto di trasportare la contraddizione nel seno di Dio.

Una seconda teoria giustifica la provvidenza colla idea che la potenza di Dio trovasi sottoposta alla necessità di servirsi di certi mezzi per raggiungere lo scopo dell'universo. Si dichiara che la bontà divina è infinita, che noi siamo certi *a priori* di essere nel migliore dei mondi possibili; che se il male esiste, se ci opprime, non è male, è mezzo per giungere ad un bene; non è male assoluto, è inconveniente relativo, inseparabile dal bene generale di tutti gli esseri. Con simili ragioni si è paragonato Dio a un medico che prescrive bevande disgustose e salutari; a un re che si serve di un generale devastatore, di un Wallenstein, per conservare le sue provincie. Non vuole mai il male per il male, ma lo permette in vista del bene; che ne risulterà? può impedirlo, ma lascia fare; egli dà il pugnale al sicario, le armi all'assassino, l'essere alle azioni più spaventevoli; assiste alle guerre dei popoli, le prepara; e tuttavia non è complice del male, non vi concorre che materialmente per trarne un più gran bene. Ma qual tribunale della terra ammetterebbe simile difesa per giustificare un accusato? Qual uomo dotato di senso morale approverebbe questa iniqua ra-

gione di stato, per cui Dio opererebbe come i Borgia, e non terrebbesi iniquo. Pure ammettiamola, deduciamone l'ultima conseguenza; trattasi di un essere infinito, e l'infinito c'impone di toccare il fondo dell'ipotesi. Dio dà il pugnale ai sicari, è un re debole, che governa col mezzo de' tiranni; i Wallenstein, i Borgia, i Metternich sono i suoi ministri; colle migliori intenzioni sottoposto alla fatalità dei mezzi permette le malattie, le carestie, i diluvi; per la sua impotenza i teologi cristiani hanno giustificato la maledizione scagliata sulla razza di Adamo, hanno dimostrato che l'eternità delle pene e la dannazione della immensa maggioranza del genere umano erano inconvenienti necessari al più gran bene della repubblica dell'universo. Si compia adunque il ragionamento. Accetteremmo una tradizione mille volte più terribile di quella degli Ebrei, che la provvidenza sarebbe sempre giustificata; il numero dei flagelli nel tempo e nell'eternità sarebbe mille volte più grande; e sempre sicuri della bontà divina dovremmo attribuire il male alla ignota necessità che limita la potenza di Dio. L'avvenire nel tempo e nell'eternità sarebbe una decadenza progressiva, illimitata, infernale; e la provvidenza sarebbe sempre giustificata all'infinito, perchè nessuna sciagura finita, per quanto spaventevole sia, può diminuire d'un punto una bontà infinita, la cui potenza può restringersi all'infinito. Eccoci dunque dinanzi a un Dio che riunisce in una sola persona una bontà infinita e un'impotenza senza limiti: una misericordia immensa e una incalcolabile incapacità. Il bene e il male del mondo si conciliano; ma la contraddizione passa negli attributi di Dio, i quali riproducono quei due ideali della

perfezione e della imperfezione che si sviluppano, combattendosi e intervertendosi a vicenda, nel nostro spirito.

Per un ultimo sforzo si vuol eludere la contraddizione tra la provvidenza e l'origine del male, riducendo il male ad una mera privazione. Con questo espediente si forma una specie di algebra nella quale ad ogni bene procede il segno +, ad ogni disgrazia il segno —, e si scivola a traverso le difficoltà negando il nemico e sostenendo che non esiste. Qui si mostra lo scellerato come un insensato che si inoltra verso il nulla credendo di conquistare il falso barlume di un bene; si dice che traviato da un errore si adopera alla propria distruzione e si tracciano scene metafisico-fantastiche in cui i beni della terra fatti eguali al non essere vengono sacrificati a non si sa quali godimenti di cui nessuno può fruire. Fatica perduta: ogni scena può intervertirsi, e ci è agevole di presentare i beni della terra come godimenti positivi rigettando nell'indefinito il male quasi fenomeno senza forma, senza determinazione e volto alla distruzione degli esseri, la quale si compirebbe colla loro caduta nell'abisso dell'infinito. Che esistenza, che forza, che moto, che vita, che destino ideare senza limiti, senza forme positive, senza forze, chiuse nella prigione di un organismo? Qui si apre una carriera inaspettata alla demoralizzazione, si può predicare l'utile, il piacere, la voluttà, qui gli eroi più celebri diventano illustri suicidi, e i fanciulli più innocenti vere negazioni. Se la tristezza, se il dolore, se il vizio non sono altro che le negazioni del piacere, del gaudio, della virtù, perchè alla loro volta il gaudio, il piacere, la virtù non sarebbero pure negazioni del male, mere privazioni?

Havvi di più; sia pure il male eguale al limite, alla privazione, al nulla; in questo caso il limite accusa Dio di imperfezione; e non essendo egli giustificato, la sua difesa deve ricominciare. Nel fatto i teologi la ricominciano, e stranamente dicendo che egli non poteva creare altri Dei; che l'infinito non poteva creare altri infiniti: egli ha dunque creati gli esseri limitandoli, e col limite generava simultaneamente il male nel mondo. Ma le due nozioni del male e del limite sono distintissime; il limite è sì distinto dal male, che si applica egualmente al male e al bene: havvi un termine al dolore, havvene uno al piacere; distruggansi i limiti, la misura, la proporzione delle cose saranno violate; il bene stesso sarà trasformato nel male. Dunque per qual ragione il limite sarebbe il male piuttosto che il bene? Si risponde continuando il romanzo metafisico. Dicesi: il limite circoscrive il nostro pensiero, lo confonde, la confusione ci fa cadere nell'errore. Ecco una prima equazione del limite coll' errore; equazione imaginaria, perchè il pensiero può circoscriversi, limitarsi fino ai confini del nulla, senza ingannarsi: l'ignoranza non è l'errore. Poi l'equazione non basta; per sè stesso l' errore non è un male, può essere un bene, possiamo essere felicemente ingannati, o felici nell' inganno: ma allora d' onde il male? L'errore, si soggiunge, c'induce alla colpa; facendoci vedere il bene là dove non è; ci seduce, e precipitiamo nel male. Ecco una nuova equazione del l'errore col delitto; e ancora non basta: l' omicidio involontario non è punito; l'errore non è che un errore, non è che un male psicologico, non è un mal morale. Infine si conclude, il delitto trascina con sè la pena,

dimodochè il male fisico non è che una punizione, la conseguenza naturale di un mal morale. Ma diremo noi che l'ammalato è un condannato? Come concepire un Dio che punisce gli errori inevitabili dello spirito, i quali conducono a delitti egualmente inevitabili? Come ammettere che egli punisca in noi la sua propria colpa, di averci creati fallibili? Qual è il misfatto commesso dall' infante che nasce preda del dolore? Quale il misfatto della donna condannata a partorire soffrendo? Nondimeno identifichiamo il male col limite: stia pure che la donna debba partorire con dolore, che l'uomo sia condannato al lavoro, che ogni animale debba essere destinato alla morte, che la terra debba essere invasa dalla peste, dalle carestie, dai diluvi, e sempre perchè il mondo è creato sotto la condizione del limite, e perchè Dio non poteva creare altri Dei; ne conseguirà nella bontà divina la colpa di non essersi astenuta dal creare, di non aver resistito alla ignota forza che la spingeva a manifestarsi limitandosi, cioè divenendo malefica. — Quanto all' idea di attenuare il misfatto divino considerando il grandissimo numero de' beni prodigati nel mondo, quanto alle ambagi teologiche nelle quali si celebrano mille gioie scempiamente bucoliche per nascondere l'amara tristezza delle umane sorti, disdegniamo la discussione e passiam oltre. Dinanzi a Dio siamo al cospetto di un essere matematico; il più, il meno, i palliativi, le transazioni sono incompatibili colla necessità logica dell' assoluto. Ciò che accusa la provvidenza è il male, non la quantità del male: poco importa che esso si riduca alla privazione, che la somma dei piaceri oltrepassi quella dei dolori, che le virtù siano più numerose dei vizi.

Si tenta di consolarci assicurando che maggiori piaceri ci avrebbero danneggiato, che il dolore ha la sua missione, che veglia a conservarci, e che la natura ci fu matrigna per esserci miglior madre. Si tenta di scolpar Dio avvertendo che i dolori degli animali sono minimi; che forse l'uomo, creatura misera e sacrificata, era necessaria per empiere un *vacuum formarum* nell'ordine universale della creazione; ci vien fatto osservare che dalla terra non si può giudicar l'universo; che se la terra è infelice, la repubblica universale di tutti gli esseri è forse felicissima, e che l'universo medesimo è forse in progresso. Son tutte ipotesi per sè cavillose, meschine, senza valore. In primo luogo si può intervertirle e supporre che più grandi piaceri ci avrebbero resi felici, che il piacere poteva vegliar solo sulla nostra conservazione, senza che il dolore fosse necessario: invece di imaginare che la terra sia un'eccezione sventurata nell'universo, si può credere, al contrario, che sia un'eccezione di felicità, che l'universo decada, che l'uomo sia sacrificato, che nessuna ricompensa lo attenda nell'altra vita. Ma intralasciamo ogni considerazione accessoria e puramente secondaria, ogni interversione delle possibilità del dolore: ripeteremo pur sempre che dinanzi a Dio è il male, e non la quantità del male che pesa. Se anche un insetto soffrisse solo e per eccezione nell'universo, basterebbe all'accusa e questa sarebbe forte come se l'universo fosse un inferno. Posta la bontà infinita, non si può dare il male; ammesso il male, Dio è limitato, lotta col mal genio, e noi non sappiamo di chi sarà la vittoria. Se il limite era la condizione del creato, se imponeva il male all'universo, creando il mondo Dio si

è degradato, la creazione fu una caduta; la provvidenza rendeva il mondo impossibile.

La filosofia si volse a Dio per sottrarsi alla contraddizione universale; disperando d'ogni cosa, volle innalzarsi all'assoluto. Ma la logica, che distrugge tutti gli esseri della natura e tutti i pensieri dell'uomo, le impedisce di lasciare la terra, smaschera la contraddizione originaria in tutte le prove dell'esistenza di Dio, la trasporta nell'Essere stesso che pretendono di affermare e lo annulla per mezzo de' suoi stessi attributi.

SEZIONE QUARTA

IL DESTINO DELL' UOMO

CAPITOLO I.

Le contraddizioni del nostro destino.

Il dubbio che passa dalle cose ai pensieri scende dai pensieri alle nostre azioni, le quali trovansi così due volte straziate prima di potersi manifestare. Qual norma seguire dal momento che la ragione è sconvolta dal dubbio e la natura dalla contraddizione? Non v'ha certezza alcuna nell'azione, non vi ha spirito positivo che possa sfuggire alle antinomie; non ragione pratica che abbia il diritto di resistere alla critica. Il separare la teoria dalla pratica, coll'autorità di Kant, si riduce al voler ingannarsi, ad una maniera di partito preso di non dar retta alla logica; nè possiamo imitare Descartes, che risolvette di essere buon cattolico e buon soldato nell'istante in cui il dubbio distruggeva ogni suo principio. La critica ha tolto anticipatamente la possibilità della pratica; di Dio non resta nemmeno l'appa-

renza; e la teodicea ci ha servito unicamente da macchina di guerra per confermarci nel dubbio.

Nondimeno trascuriamo le nostre critiche, la natura non ci offra più veruna antinomìa, il pensiero sia una guida sicura; vedremo che anche in quest'ipotesi non ci è dato di poterci governare da noi.

Qual è il motivo d'ogni nostra azione? La felicità è lo scopo della vita; ogni azione è suggerita da un interesse, siamo ragionevoli perchè vogliamo il bene. Ora, nel momento in cui cerchiamo la felicità, un principio opposto, il dovere, appare per imporci il sacrifizio di noi stessi: noi vogliamo essere felici, ma cerchiamo, ma preferiamo l'infelicità. Sarà per orgoglio, per vanità, per ambizione: la nostra virtù non sarà che la forma della virtù; pure è voluta, e sottostiamo al sacrifizio. L'interesse e il dovere, l'egoismo e l'ascetismo si contrastano le nostre azioni; la contraddizione è formale; essa mette alle prese tra loro il bene ed il male, la morale e la politica, il successo e il martirio. Il bene dell'egoista è il male dell'eroe, il male dell'eroe è il bene dell'egoista; la perfezione dell'egoismo consiste nel sacrificare ogni cosa a sè, quella dell'eroismo consiste in un'abnegazione, per la quale l'uomo più sublime, secondo l'evangelio, sarà quello che avrà più odiato sè stesso. Il nostro destino ondeggia tra i due estremi dell'utile e della virtù; in ogni istante della vita dobbiamo governarci, e nondimeno il governo di noi stessi non è mai logicamente possibile. Esaminiamo prima le contraddizioni della giustizia; vedremo in seguito quelle della felicità.

CAPITOLO II.

La condizione del dovere distrugge il dovere.

Non saremmo mai giusti se non fossimo liberi; la libertà è la condizione del dovere. Ma siamo noi liberi? La coscienza ci rivela la nostra libertà, ci attesta l'indipendenza morale dell'io; nessuno può contestarci il sentimento della nostra indipendenza; e non pertanto, se si interroga la coscienza tutta intera, si trova, in un coll'apparenza della libertà, l'apparenza opposta della fatalità. Se si dice: Io posso scegliere, accettare, rifiutare, si dice altresì: sono sforzato, i miei interessi m'impongono di accettare, di rifiutare. Se la libertà è l'una delle mie credenze, la necessità di cercare una causa ad ogni effetto trovasi egualmente nelle mie convinzioni. Da una parte l'io si decide per un atto spontaneo della volontà e tiensi indipendente: dall'altra, la riflessione domina gli atti della volontà, li subordina alla ragione, e la libertà svanisce signoreggiata dalla serie delle cause e degli effetti. Prima e durante l'azione, l'io si crede libero di tutte le alternative del bene e del male; l'azione è dessa compita? essa è l'effetto di una causa, è dettata da un motivo, rientra nella serie degli eventi naturali; l'apparenza della fatalità si sostituisce a quella della libertà. Dunque sotto l'impero della logica ogni azione è libera e fatale; il merito suppone la libertà, il fatto suppone la causa; le due ipotesi si escludono; quale preferiremo? Anche qui, come dovunque, il mo-

tivo di scegliere vien meno, e noi siamo in balìa di un dilemma.

Ogni legge riproduce la contraddizione della libertà e della fatalità. La legge approva, biasima, incoraggia, umilia, crede che l'uomo sia libero, e gli perdona quando la libertà scompare. Nel medesimo tempo la legge punisce, compensa, calcola i nostri interessi; ci suppone interessati, e non si crede forte se non quando ha conosciuti tutti i motivi che determinano la nostra volontà. Lo stesso contrasto si trova nelle religioni. Esse parlano di merito, di virtù, di libertà: vogliono scandagliare la coscienza, si dirigono alla parte più spontanea del nostro essere; e nel tempo stesso ci dominano materialmente con un sistema di pene e di ricompense, a cui non si può resistere senza follìa. I legislatori ed i profeti ci considerano essi come agenti liberi, o come automi? dobbiamo noi meritare la nostra sorte? dobbiamo subirla? Siamo noi gli artisti o gli istrumenti della natura? L'apparenza è doppia.

Poniamo la libertà, dimentichiamo l'antitesi della fatalità; sotto l'impero della logica il dovere diventerà impossibile. Il libero arbitrio ci rende indipendenti dalla natura, superiori ai nostri interessi, alle nostre affezioni, alla nostra propria ragione; col libero arbitrio le nostre azioni emanano direttamente dall'io, senza causa, senza motivo, fatta astrazione dalle azioni anteriori. Quindi col libero arbitrio le nostre azioni diventano altrettanti miracoli, non hanno antecedenti, escono dal nulla. Se siamo veramente liberi sarà impossibile di apprezzare l'influenza delle cose sull'uomo, il dolore ed il piacere cesseranno di governare il mondo, il legislatore non saprà più se le ricompense possano

incoraggiare, se le pene possano atterrire; non ci sarà dato di prevedere le azioni dei nostri simili. Lungi dallo spiegare il mondo morale, la libertà lo rende impossibile; per renderci virtuosi ci rende sragionevoli; invece di essere la condizione del dovere, la libertà si riduce alla facoltà del male. Finchè l'uomo sceglie il bene, la ragione e la volontà bastano a spiegarlo; ma quando l'uomo vuol perdersi senza motivo, quando vuol rivoltarsi senza causa contro l'evidenza de' suoi interessi, allora bisogna supporgli una nuova facoltà e dargli la libertà per renderlo moralmente irresponsabile.

Così la libertà segue la regola generale di tutte le condizioni. Sotto l'impero della logica lo spazio esclude il corpo, il tempo esclude il moto, l'esistenza esclude l'alterazione; la sostanza e la qualità, la causa e l'effetto, l'io e il pensiero, il soggetto e l'oggetto si respingono a vicenda. Nella morale, se la libertà esiste, il dovere è impossibile; la giustizia è distrutta dalla condizione della giustizia.

CAPITOLO III.

Le contraddizioni della giustizia.

Nella lotta tra l'interesse ed il dovere, la logica ci domanda qual motivo ci obbliga a scegliere il dovere? Non già che neghi il sentimento del dovere, lo riconosce un fatto primitivo; lo vede rivelarsi in noi, nostro malgrado; seguire, giudicare, approvare, biasimare le

nostre azioni. L'apparenza della giustizia ci è data evidente quanto le altre apparenze. Però anche l'interesse esiste, nasce colla vita, la ispira; ci vuole una ragione, un motivo per sottometterlo al dovere, e questo motivo ci manca.

Obbediremo noi al dovere per procacciarci le soddisfazioni della moralità, per risparmiarci la pena del rimorso o della vergogna? Qui il dovere si degrada, cade nella classe dei nostri interessi; qui non si evita il vizio che per evitare un dolore, non si cerca la virtù, ma il contento della virtù. Il dovere non è più che un bisogno, come la fame; vien governato dal tornaconto, il quale non ci obbliga, ci lascia liberi, ammette la varietà dei piaceri, nè pretende imporci alcuna soddisfazione. Dunque è lecito ad ognuno di seguire il proprio istinto: l'ambizioso cerchi il successo, il giusto porti la croce, a ciascuno il suo capriccio. Le vespe vivono di frode, le api di lavoro.

Se il sentimento del dovere fa vergognare quelli che gli resistono, se rode col rimorso, anche l'interesse trae al suo seguito una legione di pentimenti e di dolori; anch'esso ci punisce col suo rimorso, e si vale della vergogna per farsi obbedire. Guardate ai fatti: quella fanciulla geme, le pesa la sua virginità; quel re è afflitto, ha commesso l'errore d'esser giusto; quel generale è dolente perchè non fu perfido; quel ministro è infelice, vorrebbe aver violata la fede. Tito era mesto il giorno in cui non era stato benefico; il condottiero Gabrino Fondulo moriva disperato per non aver morto il papa e l'imperatore quando li aveva ospitati a Cremona. Dobbiamo imitare Tito, o il condottiero? La logica ci vieta di rispondere.

Al cospetto della logica i caratteri del dovere e quelli dell'interesse sono eguali. Come il dovere, l'interesse cambia, cede all'abitudine, all'educazione, alle circostanze; varia coi costumi, col clima, coll'incivilimento. Qualche volta l'interesse è dubbio, incerto, riflette; sono gli stessi fenomeni del dovere; nel medio evo esso invocava la casuistica della Chiesa e quella della cavalleria; esso reclama dovunque lo studio della giurisprudenza e le decisioni dei tribunali. L'interesse può scomparire almeno parzialmente: possiamo diventare insensibili ai piaceri più attraenti, possiamo privarcene lietamente; nell'amore, un essere vive nell'altro, e l'interesse sospende il regno dell'interesse. Lo stesso fenomeno si riproduce nel dovere: il rimorso scompare coll'abitudine del delitto; intere nazioni possono disconoscere i primi principj dell'umanità; nell'antichità tutto il genere umano ha consacrato l'ingiustizia della schiavitù; la stessa ingiustizia trovasi ancora consacrata nelle più vaste regioni del globo. Ivi l'uomo è una macchina; viene flagellato, ferito, ucciso; le leggi del giusto restano sospese nel santuario stesso della coscienza: quelle del pudore son vane; lo schiavo non ha sesso per sedurre la donna libera, nè per farla vergognare. In qual modo obbligheremo noi l'uomo pervertito a seguire un sentimento che non ha?

I due istinti dell'interesse e del dovere riduconsi a due impulsi, a due forze; se manca il motivo per preferire l'una all'altra, la scelta sarà dettata dall'intensità delle forze. La logica darà ragione alla meccanica. Dunque l'impulsione più forte avrà il diritto di trarci seco; dunque l'azione, risultato necessario del più forte impulso, sarà sempre giusta; dunque sarà giusto

d'essere ingiusto, quando la fatalità dell'egoismo prepondera sulla forza del dovere. Non si chieda se devesi onorare il virtuoso o l'iniquo, se vuolsi imitare Seneca o Nerone. La quistione non ha più senso; siate ciò che siete, stimate ciò che riesce; il fatto è il diritto.

Fin qui la virtù lotta solo coll'interesse; poniamola in presenza del vizio; la contraddizione sarà ancora più profonda, perchè il vizio è disinteressato, perchè è ascetico: il vero scellerato non è solamente egoista; la sua coscienza assapora la gioia dell'ingannare; nel successo sente una soddisfazione d'artista. Egli vive negli altri. Voi piangete, egli ride; voi siete felici, egli geme; il suo odio sfida i pericoli del combattimento; accetta la fatica del nuocere; il suo cinismo costa quanto il pudore; la sua misantropia è laboriosa quanto la beneficenza. L'interesse ci rende ragione dei popoli che dimenticano la virtù, non di quelli che adorano il vizio. È il sentimento del sacrificio che fa passare i popoli da un contrario all'altro; esso dà alla virtù il nome di vizio, e chiama vizio la virtù: non v'ha gloria che non sia accagionata d'infamia, nè iniquità che non vanti il suo Erostrato. Coriolano immolavasi al senato, i Gracchi sacrificavansi alla plebe; noi onoriamo la ragione, il lavoro, il matrimonio; il monaco è devoto all'autorità, all'ozio, al celibato. Dov'è la virtù? nel vizio o nella virtù?

La poesia, fida interprete della coscienza dei popoli, è doppia come il vizio e la virtù. Nel dramma essa prodiga le sue simpatie all'innocente, nella tragedia ingrandisce il tiranno, nell'idillio ci invita alla pace, nell'epopea ci chiama alla guerra. Canta Mario e Silla, Cesare e Bruto, i Musulmani e i Cristiani; Satana ha

i suoi poeti come l'Altissimo; l'inferno i suoi poemi come il cielo. — Dunque la coscienza non può nè ricompensare, nè punire senza confondersi coll'interesse; non può predicare l'abnegazione senza confondersi col vizio; non può svilupparsi nella storia senza alternare a vicenda il bene ed il male; non può splendere nella poesia senza celebrare le proprie contraddizioni.

CAPITOLO IV.

La ragione distrugge la giustizia.

Se ci innalziamo al disopra della coscienza per cercare nella ragione i termini medii, i quali possano dominare l'interesse e la giustizia, possiamo assicurare anticipatamente che essi sfugiranno a tutti gli sforzi. Diffatti, la ragione si restringe al conoscere; si riduce ad affermare, a negare: quando il vero è stato distinto dal falso, essa ha finito la sua parte. Dunque per essa la lotta del bene e del male non è che l'uno dei mille episodi della guerra universale, delle cose e dei pensieri: il male è vero quanto il bene; non vi ha motivo per preferirlo o per posporlo. I due termini sono concetti ad un tempo; una è la scienza dei contrari: la medicina insegna simultaneamente le due arti di salvare e di perdere; in politica non conosce l'arte della libertà chi ignora quella della tirannide. Con qual diritto la ragione sceglierebbe tra i due contrari dell'interesse e del dovere?

Il primo termine scoperto nella ragione per distin-

guere il bene dal male, consiste nella stessa verità, che si confuse a disegno colla giustizia. L'ingiustizia, fu detto, mente; essa conosce il bene e lo disconosce, lo confessa e lo nega, dà l'essere a ciò che non è, e lo toglie a ciò che è. La ragione, la logica identificano il bene colla verità; convien essere giusto, perchè è necessario di essere veridico. Sia.

— Qual è dunque la vostra regola?

— Quella di non mentire.

— Condannate voi l'uomo che inganna il suo simile?

— Lo condanniamo.

— Condannate voi chi mente per semplice gentilezza, dichiarandosi l'umile servo d'un suo corrispondente?

— Non lo accusiamo, tutto al più, che di leggerezza.

— Condannate voi chi sfugge ai sicari, ingannandoli?

— Lo scusiamo perchè si difende.

— Condannate voi l'uomo che inganna i sicari per salvare una vittima?

— Egli è innocente, deve essere scusato.

— E se per salvare la vittima mentisse coraggiosamente,. esponendosi alla collera dei sicari, vi limitereste a scusarlo?

— Dovrebbesi lodare.

Qui la menzogna diventa alternativamente il vizio e la virtù, non essendo per sè stessa nè l'uno, nè l'altra.

Identificando l'ingiustizia colla menzogna, conviene trasformare in delitti le menzogne della poesia, conviene perdonare al cinismo che non mente, bisogna assolvere le scelleratezze in cui la giustizia è schietta-

mente violata. Per sostenere l'equazione dell'ingiustizia colla menzogna, fu detto che il ladro nega la verità della mia proprietà, che l'assassino mente al diritto della mia vita; si è falsata l'ingiustizia con sottigliezze stolte, in cui si scambia la nozione della verità con quella della sincerità. No: chi mente conosce il vero; chi inganna lo conosce; chi commette un misfatto si fonda sulla verità delle cose quanto l'uomo che pratica la virtù; il conquistatore che viola i diritti di un popolo deve essere istrutto quanto un liberatore. La verità è in tutto ciò che è; trovasi egualmente nel bene e nel male, nella virtù e nel vizio, nel dovere e nell'interesse; non evita, ma riproduce la contraddizione della giustizia e dell'ingiustizia.

La teorica della verità prende una forma più dotta quando ci impone di riconoscere il vero valore delle cose. Si dice essere la ragione che stima i valori, che apprezza l'importanza di ogni oggetto; tolta la ragione, non possiamo determinare, nè paragonare i valori; un bene non accettato, o da noi giudicato sciagura, non sarà mai un bene. Se ne conclude, che devesi ascoltare la ragione, per dare alle cose il verace loro valore, e per vivere secondo la verità: *vere vivere*. Di là l'equazione tra il vero ed il dovere; il vero fissa i valori, il valore fissa l'azione; il dovere è l'azione determinata del valore. Questa è la dottrina degli stoici. Nel suo principio essa non c'impone di preferire il dovere all'interesse; ma bensì di apprezzare i valori, di scegliere i beni preferibili; precetto inutile, perchè nessuno vuole il male, nessuno fugge il bene, nessuno vuole ingannarsi a disegno sulla stima dei valori. Dov'è dunque il bene che devesi preferire? Nella giustizia o

nell'interesse? Ecco il problema: dinanzi all'interesse la giustizia non ha valore; dinanzi alla giustizia è l'interesse che non lo ha: la giustizia e l'ingiustizia intervertono a vicenda la nozione del valore. Del resto, l'intelligenza, per parlare con precisione, non determina i valori; ma accetta, afferma la stima fatta dal desiderio, dall'istinto, dalle passioni; toglicte i miei dolori, i miei piaceri, la mia intelligenza perderà le nozioni stesse del bene e del male; per essa i beni non hanno valore, essa non ha motivo di preferire la gioia all'afflizione, o il destino del genere umano al destino d'un grano d'arena. Che se potesse scegliere il bene, e presentare il dovere come il migliore dei beni, in questo caso sostenendo una parte sarebbe libera di affermare capricciosamente che il sacrificio è un bene, che il dolore è un piacere; inventerebbe la gioia del soffrire, il contento della disperazione, una felicità equivalente ad una sventura. Poi questa sciagurata felicità non sarebbe ancora la virtù; offerta come un bene, condurrebbe ad un egoismo altiero, fantastico, ad una vita orgogliosamente paradossale. Chi può dire dove si ferma l'errore di un uomo senza cuore? Qui rinunzierà alla famiglia per sublimarsi, là alla patria per darsi all'umanità, altrove chiuderà il suo cuore alla pietà, alla commiserazione a nome di un principio, e, sotto pretesto di perfezionarsi, giungerà alla più alta immoralità. Diffidiamo delle virtù che escono da un sorite.

Con un nuovo tentativo si vuol rendere positiva e reale la vuota felicità della giustizia degli stoici, consigliando di porre il bene supremo di Dio, ed esigendo il sacrificio di tutti i beni effimeri dell'interesse. Cre-

desi che il bene assoluto soddisfaccia l'intelligenza e improvvisi l'equazione col dovere, respingendo per sempre l'ingiustizia, che si fa eguale al falso interesse. Ma il bene assoluto, lungi dal soddisfare l'intelligenza, è l'inconcepibile, l'inintelligibile, l'assolutamente impossibile; si riduce a un bene senza beni; sorge superiore ai nostri istinti, ai nostri sentimenti, ai nostri gaudii; non tocca il senso, nè la coscienza; non impone la giustizia, non respinge l'ingiustizia. Il perchè tutto è permesso al fakir; la sua follìa è santa, e la sua persona santifica l'adulterio. Quando cessa d'essere inconcepibile, il bene assoluto è un genere; lungi dal consigliarci il sacrifizio di un interesse qualsiasi, emerge dalla riunione di tutti gli interessi morali e immorali, durabili ed effimeri.

Sia pure possibile di raggiungere il bene assoluto col sacrificio de' beni relativi; ammettiamo, se occorre, tutte le speranze del prete, del devoto e del frate; sia stabilito che rinunziando ai beni, si ottenga il bene. Infinito o finito, assoluto o relativo, celeste o terrestre, il valore è sempre il valore, sempre interessato. Quindi il prete, il monaco, il devoto si ridurranno a cambiare il relativo nell'assoluto, a dare il presente per l'avvenire; non saranno che egoisti trasmondani, i quali mutueranno i loro valori a cento, a mille per uno: dov'è il sacrificio? dov'è la virtù? L'orgoglio dello stoico è più disinteressato dell'umiltà del monaco: che dico? lo stesso libertino è più ascetico del devoto mezzo cupido, mezzo stupido, in traccia de' piaceri per la via del digiuno, della preghiera e della macerazione. Don Giovanni si avventura; nella sua ribellione sfida l'universo; malgrado Dio, egli vuol essere quello

che è colla sua natura e colla sua responsabilità; la statua del commendatore non può atterrirlo. Il devoto senza cuore e senza spirito si spiega coll'interesse: il vero scellerato, nella sua degradazione, ci mostra le vestigia di una moralità superiore.

Così nel dilemma del bene e del male la ragione conosce senza scegliere; colla verità illumina il vizio quanto la virtù, apprezzando i valori delle cose stima egualmente il bene ed il male, in traccia del bene assoluto, predica una follìa senza forma, e un egoismo senza limiti.

CAPITOLO V.

L'ordine è morale ed immorale.

L'idea dell'ordine offrì un nuovo pretesto per sforzare la ragione a scegliere nell'alternativa dell'interesse e della giustizia e si disse: la ragione non è soltanto contemplativa; dal momento che ci proponiamo uno scopo, essa diventa artista, subordina i mezzi al fine prescelto, ci dà l'idea dell'ordine, che consiste nella disposizione de' mezzi necessari a raggiungere la meta. Si volle quindi presentare la giustizia sotto la forma dell'ordine necessario alla felicità dell'uomo; si concluse che chi vuol essere felice deve esser giusto; che i doveri sono i mezzi indispensabili per giungere alla felicità, i sacrifizi necessari al nostro proprio interesse. Fu tolta la contraddizione tra il dovere e l'interesse, trasformandola nella differenza tra il mezzo e lo scopo.

La logica ritorce l'idea dell'ordine contro lo stesso

dovere. Da che dipende, in ultima analisi, l'idea dell'ordine? dallo scopo, dall'interesse, dalla nostra propria felicità, la quale richiede una serie di mezzi per attuarsi. A che si riduce la giustizia identificata coll'idea dell'ordine? All'arte di essere felici. Qual'è il dovere da essa imposto secondo l'idea dell'ordine? è l'obbligo tecnico di servirci di certi mezzi per giungere ad un fine; l'ordine consiglia al pittore di prendere il pennello, allo scultore di prendere lo scalpello; a chi vuol correre di montare a cavallo, al savio di fare alcuni sacrifici apparenti per ottenere il maggior numero di benefizi reali. Ora, la necessità che subordina le nostre azioni alla natura delle cose, alla forza degli stromenti, ai mezzi di cui possiamo disporre, la necessità, dico, tecnica e razionale che collega il mezzo col fine, si applica egualmente alla virtù ed al vizio, alla giustizia ed all'interesse, all'arte della libertà e a quella dell'oppressione. Questa necessità traccia egualmente i doveri della virtù e quelli del vizio. Sono essi veri doveri? No, certo; incatenano la mano senza toccare il cuore. Se vuolsi che l'ordine ci obblighi, bisogna stabilire la giustizia come scopo; allora soltanto l'obbligazione morale si estenderà ai mezzi, i doveri saranno doveri, i sacrifici sacrifici; ma se lo scopo è l'interesse, io sono l'autore del mio destino, sono libero di concepirlo come voglio; l'ordine dipenderà dal mio volere, ciò ch'è l'ordine per Bruto è il disordine per Tarquinio. Il dovere dettato dall'ordine ripete la contraddizione dell'interesse e della giustizia, del vizio e delle virtù; se viene disconosciuto, vi è errore senza peccato; se viene violato, vi è demenza senza delitto. Da ultimo, il dovere identificato coll'ordine ri-

duce la giustizia all'abilità, la santità alla destrezza: quindi la virtù passa tutta nel successo; biasima la sventura come un vizio, il martirio come una follìa: eccoci all'apologia de' fortunati, alla morale dei condottieri.

Il vizio radicale della teoria dell'ordine consiste nello scambiare il dovere morale col dovere tecnico, il dovere che obbliga col dovere liberissimo di ogni artista che si propone uno scopo. I moralisti della teoria dell'ordine pensarono di sottrarsi all'equivoco sostituendo lo scopo della natura allo scopo personale, l'ordine dell'universo all'ordine del mio interesse ed esigendo che l'uomo dimentichi sè stesso per immolarsi al bene generale. Si dica adunque perchè io dovrò preferire l'ordine universale all'ordine individuale? perchè sacrificherò il mio interesse all'interesse del mondo? Vien risposto, che il nostro interesse trovasi implicato nell'interesse universale, nella stessa guisa che la salvezza del cittadino suppone la salvezza della patria; vien risposto in altri termini, che, parte integrante dell'ordine universale, io sono costretto di cercare il mio bene cercando il bene di tutti gli esseri. Io voglio crederlo; di buon grado ammetterò che un mio peccato possa oscurare lo splendore del sole, che un mio delitto possa turbare le leggi della natura. Si spieghi dunque l'ordine della natura; qual'è lo scopo, il pensiero dell'universo; si sveli il segreto della creazione; nulla havvi di più urgente se il mondo dipende dall'opera mia e, se devo considerarlo come una nave esposta a naufragare a causa di una mia distrazione. Ma nessuno risponde e tutti mi lasciano al punto di partenza.

Infine, suppongo che venga rivelato il secreto dell'universo, e che, nuovo Atlante, io sia destinato a sostenere il cielo sulle mie spalle; perchè dovrò io portarlo? Io sono libero, l'interesse non obbliga; io sarei il ministro dell'Altissimo; il bene ed il male della creazione dipenderebbero da me; con un sacrificio minimo potrei salvare tutti gli uomini; un mio capriccio potrebbe perderli perdendo me stesso; io sarei come Adamo nel paradiso terrestre dinanzi all'albero del bene e del male, che per costringermi a scegliere tra me e l'umanità, bisognerebbe sempre un motivo, una prova, una ragione. Nè la mia ipotesi si dica esagerata e mostruosa; è l'ipotesi dell'umanità che si prosterna innanzi a divinità le quali potevano salvare il mondo con un pensiero, e, preferendo sè stesse ad ogni cosa, abbandonarono la terra al genio del male: e appellavansi *Dei di misericordia.* Dunque l'ordine nulla c'impone, non determina alcun dovere; se individuale, ci raccomanda la virtù di Macchiavelli; se universale, dà nuova forma al dilemma del bene e del male.

CAPITOLO VI.

La personalità è morale ed immorale.

Non potendosi evitare il dilemma morale nè colla verità, nè colla stima dei valori, nè col bene assoluto, nè coll'ordine, la filosofia sottopose la ragione a un nuovo tormento, perchè determinasse la morale col-

l'idea della personalità o della libertà. Per Kant questa teoria toccò il sommo della perfezione e dell'errore.

La libertà nega ogni vincolo, ogni obbligazione, ogni suggezione; in una parola è compiutamente libera; vasta quanto la volontà, non protegge che la nostra persona; indefinita nella sua carriera, lungi dallo spiegare il dovere, sviluppa l'interesse. In qual modo potrebbe essa strapparci all'interesse? Per la necessità, risponde Kant, di rispettare la libertà degli altri. Ma perchè devo io rispettare la persona, la libertà de'miei simili? La mia libertà è il mio interesse, quella degli altri lo limita; rispettando la mia libertà sono felice, rispettando quella de' miei simili sono sacrificato; farò adunque ciò che mi piace e tanto peggio per chi ne soffre, io non conosco che me e il contrasto della mia libertà con quella de' miei simili riproduce, senza scioglierlo, il dilemma del bene e del male. Kant pretende di costringermi al dovere per la necessità di esser coerente; mi dimanda se voglio vilipendere la libertà che reclamo, se voglio rifiutare agli altri ciò che domando per me. Sì, certo; se la mia libertà è un principio, io voglio essere assolutamente libero, e non posso essere accusato di contraddizione rifiutando di rispettare negli altri la libertà che esigo rispettata in me. La contraddizione si verificherebbe se cadesse su di un identico oggetto, se nemico di me stesso fossi deliberato a reclamare e a respingere la mia propria libertà, allora soltanto, per esser logico, sarei costretto a scegliere d'esser libero o schiavo, persecutore o vittima. Ma, violando la giustizia, io domando per me la libertà, per altri la servitù; e messo da parte il dovere, rimango logicamente fedele al principio della mia propria indipendenza.

Nulla v'ha di più naturale: la Chiesa si dichiara oppressa quando non ha la libertà di comandare; l'imperatore si dice insultato se non ha la libertà di opprimere; tutti gli esseri viventi dimandano per sè stessi ciò che rifiutano per gli altri; le fiere vivono di stragi, e nell'opinione generale l'uomo il più libero è quello che, superiore ad ogni persona, si pone al di sopra di ogni legge. Per dare a Dio una libertà infinita, non lo si è forse assolto da ogni obbligo, emancipato da ogni legge? Non vi è dunque contraddizione alcuna se rifiutiamo agli altri ciò che dimandiamo per noi. Al contrario, la contraddizione si palesa quando la libertà si vuole limitata dalla libertà; allora si afferma una nozione per negarla; allora una stessa causa, la libertà, ci fa liberi e servi; uno stesso principio ci fa attivi e inattivi, inviolabili e violabili. L'ingiustizia non è contraddittoria; il delinquente fruisce logicamente della sua libertà; è la giustizia che si contraddice, è il savio che manca a sè stesso, che crede alla libertà e la limita, che libero si sottomette al dovere, che da re diventa suddito; no, se il potere naturalmente regio della libertà viene riconosciuto, il dovere non ha più la sua ragione d'essere, la giustizia svanisce.

Kant sentiva che da sè la libertà non poteva limitarsi, e pensò di limitarla col rispetto che incute: da esso vedeva costituita in noi la dignità del nostro volere, fuori di noi, l'inviolabilità dei nostri simili; in noi il diritto di esser fine a noi stessi, fuori di noi la necessità di lasciare che ognuno sia fine a sè stesso, non mezzo, non istromento, non vittima della nostra volontà. Ma l'espediente di Kant torna inutile. Il rispetto che impone la libertà si riduce ad un sentimento; e

se obbliga, se costituisce il principio del dovere, al certo non è la libertà, ma il sentimento che impone l'obbligazione morale. Quindi si ricade nella contraddizione del sentimento. Il rispetto si sviluppa, come tutti i sentimenti, in due sensi opposti; si stima la virtù, ma si stima altresì la fortuna; si onora l'uomo che combatte per la libertà, ma havvi una propensione istintiva per i potenti, una tendenza ad inclinarsi dinanzi ai grandi ed è questa tendenza che esalta i regnanti. Rispettando noi stessi, qualche volta vorremmo essere i servi dei servi e immolarci all'umanità: altre volte vorremmo invece essere i padroni della terra per sottometterla a' nostri propri disegni. Perchè tra i due sentimenti sceglieremo l'uno piuttostochè l'altro? La logica ci vieta di rispondere. In ultima analisi, la teorica della libertà lascia riprodurre in noi tutte le antinomie dell'interesse e del dovere.

CAPITOLO VII.

L'utile rende impossibile il dovere.

Disperando di eludere il dilemma tra l'interesse ed il dovere, si pensò di negarlo sopprimendo il dovere, ed apertamente identificandolo coll'interesse quasi fosse una forma del nostro tornaconto. L'identificazione logica si ottenne spiegandolo coi quattro vantaggi che se ne ricavano. Difatto il dovere: 1.° ci ricompensa col benessere personale; 2.° ci rende moralmente contenti; 3.° crea la società; 4.° ci permette d'intravedere l'iden-

tità dell'interesse personale e dell' interesse universale nell'ordine della natura. Da questi vantaggi procedono quattro teorie.

Nella prima teoria il dovere protegge il benessere, la morale è l'arte di essere felici, diventa la dottrina del piacere, e presso i diversi filosofi varia come il piacere stesso. Epicuro modera la voluttà per soddisfarla, respinge gli eccessi per regolare i godimenti. Antistene non vuol prevedere l'avvenire per essere tutto alla felicità del presente. Egesia fugge la vita per fuggire il dolore. I moderni non diedero nuovi precetti al piacere, ma ne spiegarono meglio i diversi fenomeni. Larochefaucault, Mandeville, Helvetius scandagliarono quel fondo di egoismo che si scopre in ogni nostra azione; fecero dell'amor proprio il principio unico del nostro vivere; negarono la tendenza al sacrificio, e presentarono tutti i sentimenti generosi siccome altrettante fasi del nostro interesse. Un motto di Mandeville basta a distruggere la teoria del piacere. Secondo lui tutti gli uomini sarebbero vili se lo osassero; perchè dunque non osano far mostra della loro viltà? perchè si lasciano condurre alla battaglia? perchè si recano sul campo per avventurare la vita in un duello? Nella teoria del piacere, non si deve forse preferire il vivere da vile al morire da prode? Io accetto tutte le analisi date dai moralisti del piacere. Egli è vero che l'entusiasmo può svilupparsi al seguito della cupidità. Io vedo nei difensori della patria i difensori del loro interesse; vedo nell'ascetismo del monaco un epicureismo ingannato; vedo in Mosè un'ambizione smisurata, e presso gli uomini più virtuosi un calcolo raffinato. Pure il calcolo, l'ambizione, gli interessi si

sviluppano contemporanei di una forza che ci spinge a sacrificare tutto, piuttosto che cedere. Il piacere governa solo la metà della nostra vita, e nessuno sulla terra vorrebbe sottomettergli l'altra metà. Esso ci vieterebbe ogni sentimento disinteressato; c' imporrebbe di fuggire ogni pericolo, ogni lotta, ogni giuoco; esigerebbe la più profonda indifferenza alla stima de' nostri simili; l'apatia più profonda all'onore, alla gloria, agli uomini che ne circondano; e non havvi anacoreta che possa sottomettersi a martirii maggiori di quelli dell' uomo che volesse sancita dal piacere ogni sua azione. Nell'ultima sua conseguenza, la teoria del piacere considera la virtù come un delitto, come un attentato contro il nostro destino; il perchè, i moralisti dell'antichità impugnarono l'onore, la gloria, la patria, la vita stessa indivisibile dal dolore. Ai nostri tempi l'uomo che diede al piacere i più splendidi precetti ripristinando le scienze occulte del medio evo, Carlo Fourier, dichiarò iniqua la morale, empio il dovere. Ecco il sentimento del dovere irrompere colla nozione dell'iniquità, dell'empietà nell'atto stesso in cui vien negato. La contraddizione rimane.

Il secondo vantaggio che si trova nella giustizia è la soddisfazione morale: qui il piacer fisico cede al piacer morale; e qui ricadiamo nel dilemma dei sentimenti. Per gli uni la vendetta *è il piacere degli Dei*, per gli altri nel perdono ci rendiamo simili a Dio. L'orgoglio della virtù trova la sua antitesi nell' orgoglio del vizio; qual'è il motivo di preferenza tra la soddisfazione morale e la soddisfazione immorale? Odo parlare della tranquillità del savio, della serenità del giusto; la sapienza, la giustizia sono esse sorgenti di

felicità? Lo sono di dolore: il giusto sentesi trafitto da tutte le ingiustizie della società. Non parlo del martirio di Socrate o di Cristo; leggete Geremia e Rousseau; erano i più infelici fra gli uomini. Se possiamo esser felici col sentimento della benevolenza, che spesso somiglia al sentimento dell'amor proprio, non possiamo forse essere egualmente felici col deridere i nostri simili, col sentimento dell'ironia, colla tranquillità mefistofelica, che si fa giuoco della commedia della vita? Ritorna così il dilemma tra il bene ed il male.

I primi due vantaggi della giustizia, il piacere e la soddisfazione morale, non possono sostituirsi alla legge del sacrificio, nè sopprimerla: il terzo vantaggio offerto dalla giustizia, l'ordine della società, costituisce la terza fase della teoria dell'utile di cui Hobbes e Bentham furono i più illustri rappresentanti. Il primo analizza gli interessi che spingono l'uomo verso la società; la dimostra ordinata per metter fine alla guerra eslege; sottoposta al governo perchè rimanga solo la guerra legale. Bentham, compiendo l'analisi di Hobbes, mostra la guerra industriale che si fanno tutti gli interessi, e scopre nell'utile i principj generali che comandano la probità al cittadino. Anche la libera concorrenza e tutta l'economia politica storicamente intermediarie tra Hobbes e Bentham, possono essere considerate come analisi psicologiche dell'egoismo sociale, preso ne' suoi più minuti particolari; analisi in cui l'interesse pubblico emerge dal conflitto di tutti gli interessi personali, dallo sforzo di ogni privato per superare e vincere il suo vicino. I pubblicisti dell'utile rendono ragione di tutti i fenomeni dell'utile, ma spiegano solo la metà della società civile. L'onore e la vergogna, la gloria e

l'infamia, forze invisibili le quali dominano il legislatore, e che il legislatore può sanzionare, non vincere, non sono afferrate, nè dominate, nè avvertite dagli utilitarj. L'antinomia tra l'interesse ed il diritto ricompare.

Spesso viene osservato che se tutti i cittadini fossero giusti, tutti sarebbero felici. Io osserverò, che la mia coscienza non guarda alla giustizia degli uomini che mi circondano per rischiararmi e per dirigere le mie azioni; e quand'anco tutti gli uomini fossero ingiusti, i principii del diritto e del dovere resterebbero indomiti nel fondo del mio cuore. Forse il regno della giustizia potrebbe essere il regno della felicità; ma gli uomini non sono giusti, ma la perfidia può esser utile, ma lo Stato medesimo può commettere utilissimi misfatti. Il ben pubblico creò la ragione di Stato; esso dettò quelle inique parole: *necesse est ut unus homo moriatur pro populo;* Roma condannava a morte Spurio, benchè innocente e benefico; Roma sorgeva sulle ruine delle antiche repubbliche. All'interno il ben pubblico sacrifica l'uomo al cittadino, all'esterno l'umanità alla patria; e rinveniamo il dilemma del giusto e dell'utile nell'antitesi dell'interesse pubblico e dell'interesse privato, poi nell'antitesi dello Stato e dell'umanità.

La teoria dell'utile, fallita ne' tre beni del piacere, della soddisfazione morale e dell'interesse pubblico, si riabilita col quarto bene, dell'ordine universale. Ma abbiamo veduto che invocare l'ordine universale torna lo stesso che invocare l'ignoto, o far luogo agli interessi iperbolici proposti dalle religioni; e quanto più l'interesse si fa grande, tanto più il dovere protesta contro l'interesse. Ho già menzionato l'egoismo del de-

volo, e la fatua immoralità del monaco; ora citerò Platone. Egli eccelle nell'opporre il giusto all'utile; nessuno l'oltrepassa nello svolgere l'antitesi della morale e della politica; e a dispetto della sua propria analisi, vuole che il più gran bene sia la giustizia, e che il martire sia l'uomo più felice. Secondo lui dobbiamo sdegnare i piaceri perchè falsi, viariabili e fugaci: ma chi vorrebbe accettare una vita digiuna di ogni piacere? chi vorrebbe accettare l'esistenza, quando le fosse negata ogni voluttà? Platone vuole che ai piaceri si preferiscano i beni scevri d'ogni dolore, quelli che trovansi nella nostra mente: ma il pensiero non può forse tormentarci e moltiplicare i nostri dolori? la tradizione non ci parla forse di Aristotele che si getta in un lago, disperato di non comprenderne il mistero? Platone ci fa invidiare la tranquillità del giusto: ma quei savi, que' profeti sì dolenti dei dolori del genere umano, non provano forse che la giustizia è più sventurata dell'egoismo? Platone dice ch'egli è bello l'esser giusto, più bello l'essere perseguitato che il perseguitare, l'essere giustiziato che lo sfuggire alla giustizia: ma l'idea della bellezza non potrebbe forse essere capovolta? Non v'hanno di belle ingiustizie? e spesso l'arte, la pittura, la poesia, non isviluppano forse in senso inverso la bellezza, dando al male le forme di un terrore che affascina? Platone ci parla della potenza di una repubblica governata dalla giustizia, fondata sull'ascetismo che abolisce la proprietà e la famiglia: ma non potremmo forse sviluppare la potenza coll'ingiustizia, colle conquiste, coll'industria, con tutti gli elementi degli Stati moderni che Platone esiliava dalla sua *Repubblica?* Egli ci parla della potenza del savio, che da niun

evento può essere turbato. Ma il condottiero che s'impadronisce di uno Stato sarebbe forse un debole? Diremo che non sa dissimulare nè dominarsi per dominare i suoi simili? Inoltre, se la giustizia è un bene, se trova in sè stessa la sua mercede, perchè prometterle un premio celeste? perchè Platone, esausta la sua dialettica, invoca una teodicea? Perchè ci narra una favola sulla vita trasmondana, egli che voleva tutti i beni posti nella virtù, egli che aveva accettato la sfida di annichilare l'utile separato dal giusto? D'altronde, che troviamo noi nel cielo di Platone? troviamo il bene supremo, la bellezza, l'ordine dell'universo: ma egli non s'innalza se non scegliendo arbitrariamente tra il dovere ed il piacere, tra il savio ed il tiranno, tra il bello e il deforme. Giunti al bene supremo, possiamo colpir nel cuore tutto il suo sistema, sostituendo al bene supremo tutti i piaceri, tutti i gaudj, tutti gli interessi da lui proscritti; possiamo sostituire al tipo della saviezza perfetta il tipo di una infinita tirannia; in una parola, possiamo surrogare al supremo bene, ciò che Platone avrebbe chiamato il male supremo. Le due idee del bene e del male sono concette ad un tempo, s'intervertono reciprocamente, diventano a vicenda il bene e il male: qual principio, qual ragione potrebbe vietarci l'interversione del platonismo? Lo stesso Platone l'autorizza. Nel *Parmenide* accenna la possibilità di sviluppare in ordine inverso il mondo delle idee; confessa che l'antitesi rende dubbia ogni cosa; riconosce che, *tolta a' suoi veri parenti, la dialettica è potente nel male quanto nel bene.* Nel pensiero di Platone i veri parenti della dialettica sono i tipi, ed ogni tipo può essere capovolto; secondo Platone il

tipo del bene è il padre generatore dell'ordine; e secondo l'inesorabile dialettica il bene astratto può intervertirsi e svolgersi nel male. Havvi di più; la dialettica s'innalza al disopra dei tipi, all'idea dell'essere nè buono, nè malo; e anche qui il non-essere, opponendosi all'essere, organizza un'ultima volta il rivolgimento per gittarci in quell'abisso senza fondo, su cui Platone s'imponeva un silenzio superstizioso. Il travolgimento è sì facile, che Fourier lo attua predicando la morale del piacere, col linguaggio stesso di Platone combatte la virtù; quando seguiamo la giustizia ci accusa di cercare il bene nel male, ci consiglia le delizie della gastronomia e quelle della doppia poligamia, certo che la terra emancipata dal dovere si scioglierà dalle influenze che la incatenano nella civiltà.

Quindi la teoria dell'utile prende quattro forme, seguendo i quattro beni contenuti nella giustizia: prima sensuale, poi sentimentale, in seguito minacciosa, infine risibile, lascia vivere l'eterno dilemma dell'interesse e del dovere, che riappare di continuo senza che termine alcuno possa domarlo.

CAPITOLO VIII.

La sanzione della giustizia esclude la giustizia.

L'irreducibile distinzione del giusto e dell'utile si presenta un'ultima volta se paragoniamo la legge morale colla sua sanzione. Secondo i nostri sentimenti, ogni virtù merita il suo premio; secondo la logica, la virtù è un sacrifizio, la ricompensa è un benefizio;

e i due termini, sempre opposti, escludonsi a vicenda. Assicuriamo noi un premio alla virtù? essa è venale, non è più virtù. Perchè accusiamo l'ipocrita? perchè il suo sacrifizio è calcolato, simulato per conseguire un benefizio e la sua virtù è menzogna. Premiate, punite: distruggerete la nozione stessa del merito; si opererà coll'aspettazione del premio e della pena; si seguirà l'unico principio dell'interesse: la sanzione annullerà la giustizia, nella stessa guisa che l'invulnerabilità ridurrebbe a vana ostentazione il coraggio del soldato.

La sanzione apre un vero mercato tra i cittadini e la cosa pubblica; mercato in cui è tacito patto che nulla sarà fatto per nulla. Con qual diritto si parlerà di merito, di virtù, se ogni azione viene tariffata e mercanteggiata? E chi ha il diritto di esser pagato non è forse padrone delle sue azioni? Non ha forse la facoltà di rifiutarsi al mercato, di resistere al legislatore? Se vien punito, la pena sarà un'ingiustizia: tutta la forza della pena sarà nella forza meccanica della legge; tutte le parole con cui la legge biasima il vizio della colpa, esprimeranno l'atroce derisione del legislatore, che punisce chi non vuol vendersi. Di là una alternativa alla quale non si sfugge: devo essere ricompensato delle mie azioni? la pena è una profonda ingiustizia: sono io tenuto ad obbedire? la ricompensa è oziosa e contraddittoria. La pena e il premio si escludono scambievolmente.

Potrà dirsi che la sanzione ristabilisce una specie di equilibrio tra il bene e il male, dando un bene a chi si è privato di un bene, un male a chi si è privato di un male, rifiutando il sacrifizio. Ma perchè ricompensare il sacrifizio? perchè punire l'egoismo che

non vuol cedere alla legge? se l'utile deve essere l'unica nostra legge, l'uomo che la segue merita un premio, e non una pena, bisogna premiare l'egoista: se il dovere è la nostra legge unica, l'uomo che si sacrifica merita una pena (e non un premio), affinchè il sacrificio continui. Perchè compensare nella sanzione il bene col male, e il male col bene? Se lo spostamento del bene e del male era necessario, la sanzione lo viola, ritorna le cose allo stato primitivo, supposto falso e dannoso. Se lo spostamento era accidentale, non essendovi legge alcuna che lo reclamasse, la sanzione è un fatto senza causa e senza motivo. Sarebbe mestieri farci meritare il bene e il male? Sarebbe forse questo lo scopo dello spostamento operato dalla sanzione? Allora, noi lo ripetiamo, il merito consisterà nell'opporci a noi stessi, nel negare la nostra propria natura, nel violare la legge della felicità, e tosto ristabilirla. Il merito sarebbe un controsenso, e in ogni modo la sanzione e la legge si escluderebbero vicendevolmente.

Concludasi: alla fine del dramma della moralità, in presenza della sanzione, troviamo sotto nuova forma la stessa contraddizione che ci fermava al primo passo, quando il primo sguardo sul nostro destino ci mostrava il dilemma dell'interesse e del dovere.

CAPITOLO IX.

Dio sopprime il dovere.

Le religioni ci rappresentano il destino dell'uomo come un dramma che comincia colla pena del lavoro,

e in cui Dio finisce per premiare o per punire: qui, come altrove, il deismo conferma tutte le contraddizioni, esagerandole all'infinito.

Dio non poteva imporre una legge senza creare la distinzione del bene e del male; dunque ha creato il male, dunque ha peccato; per malvagità, o per impotenza, poco ci cale; il peccato sarà eterno come Dio; e lo sperare una riparazione o una redenzione sarebbe sperare il bene vedendo il male, o credere che il male possa un giorno conciliarsi col bene, oppure crearlo.

Dio, diventando legislatore, deve renderci liberi: dunque ci dà facoltà di ribellarci alla sua legge, di dannarci: e se bisognava un demonio per tentarci, al certo bisognava oltrepassare il genio stesso del male per rendere possibile la vittoria del demonio. Per la libertà, Dio perde una parte della sua previdenza, gli sfuggono le nostre azioni, lascia limitare la sua potenza, e da ultimo pubblica una legislazione a bella posta perchè venga violata. Che se non siamo liberi, se Dio stesso opera nella nostra persona, è lui che combatte colle nostre armi; i nostri vizi, le nostre virtù, sono i suoi vizi e le sue virtù e deve solo punire o premiare sè stesso nel dramma che rappresenta sulla terra, seguendo o violando la sua propria legge. Egli è empio nel crearci liberi, empio nel rifiutarci la libertà.

Anche ponendo la legge divina e la nostra libertà, il comando di Dio non può obbligarci. Se anche Dio stesso discendesse sulla terra, lo vedessimo co' nostri occhi, ne intendessimo la voce, mancando un principio anteriore d'obbligazione, saremmo sempre liberi di resistere agli ordini suoi.

Con qual diritto potrebbe egli imporci codesti ordini? non trovo questo diritto nella sua potenza, e s'anco fosse infinita non potrebbe creare il diritto: la giustizia consiste appunto nella forza morale per la quale ci opponiamo alle potenze che vogliono incatenarci.

Il diritto di Dio non si fonda nemmeno sull'onniscienza. Che importa la superiorità intellettuale dell'autore del mondo? Per comandare vuolsi un titolo, per obbedire, un dovere; nè la scienza è un titolo, nè un dovere l'ignoranza.

Non ci corre nemmeno il debito di obbedire a Dio per un motivo di gratitudine. Dio, si dice, ci diede la vita: ma ci consultò egli? Abbiamo noi contratto l'obbligo di obbedire prima di nascere? La riconoscenza potrebbe essere trasformata in dovere giuridico? Molte volte i profeti, maledicendo l'empio, dicevano, meglio per lui che non fosse nato. Qual riconoscenza per aver ricevuto il mal dono di un'esistenza sventurata?

Nella presenza di Dio restiamo assolutamente liberi: volendosi obbedito, egli oltrepassa il suo diritto, diventa tiranno; domandandoci omaggio, diventa cupido e vanitoso: sottoponendo il giusto ai patimenti, compiacendosi dell'infortunio de'suoi eletti, sente la gioia di un carnefice improvvido; punendo i ribelli, diventa iniquo; e certamente, se vi ha una legge morale, se ci è dato concepire una lotta dell'uomo contro Dio, non solo la lotta è giusta, ma il delinquente diventa sublime pel coraggio, pel sacrificio, per la fede nel suo diritto. Non a caso la poesia santificava colla magía del bello i Titani che combattevano Giove e le legioni di Lucifero che lottavano contro gli angeli; dal

momento che Dio comanda senza diritto, la giustizia s'interverte, il vizio diventa virtù.

Abbiamo veduto che la giustizia e la sanzione si escludono vicendevolmente; ma in Dio i due termini si escludono con forza infinita. Domandare un sacrifizio, e immediatamente largire una mercede dieci volte, mille volte maggiore, non è atto senza causa e senza moralità? Perchè Dio premia se domanda un sacrifizio? D'altra parte, perchè domanda un sacrifizio se vuol premiare? Intendiamo bene che un governo possa ricompensare; esso onora la virtù senza pagarla, il suo premio non distrugge i pericoli a cui si espone il cittadino; la ricompensa in Dio assolutamente certa non lascia dubbio, annulla il pericolo, sopprime compiutamente il sacrifizio, e lo trasforma in un calcolo interessato, avaro, infallibile, senza generosità, senza moralità. Il premio suppone la pena; come giustificare la pena? Un governo deve punire; costretto a difendersi, deve combattere, atterrire: Dio ha forse bisogno di difendersi, di combattere, di atterrire? Vogliam noi che la pena sia una espiazione? Il concetto dell'espiazione è atroce; corrisponde alla vendetta, al male gratuito; si riduce ad una forza spietata e divoratrice, il cui primo principio fa inorridire la ragione. Un Dio vendicatore sarà un demone; un Dio che punisce per atterrire coll'esempio sarà un Dio impotente; in ogni modo, la pena che sanziona una legge arbitraria, altro non sarà che il dolore al servizio dell'ingiustizia: la giustizia divina sarà una spaventevole tirannia nell'universo.

Egli è dunque palese che sotto l'azione della critica la commedia della vita si dissolve in Dio che

non può distinguere il bene dal male, nè dare la libertà all'uomo, nè divenir legislatore, nè ricompensare, nè punire.

Non si resiste a tanta assurdità se non col principio della fede; anche per noi la fede sarà l'ultima áncora di salvezza, e siamo lungi dal negarne la forza creatrice. La fede santifica, ispira; la sua azione è materialmente innegabile; nella famiglia, nello Stato chi è morto alla fede, è morto all'umanità. Ma dinanzi alla logica la fede si riduce alla facoltà di credere; la credenza segue fatalmente la verità; trovasi determinata dalle cose che sono, dalle leggi dell'intelligenza; noi non siamo mai liberi di credere; il dono della fede non può mai dipendere da noi; tocca al vero a determinarla, a informarla. Dunque esigere la fede, torna lo stesso che esigere di credere quando non si crede; torna lo stesso che ammettere un vero che per noi non è il vero. La fede è dunque la credenza all'incredibile, l'ostinazione che resiste all'evidenza, che giustifica il fanatismo, che combatte per l'errore; e si traduce nell'irragionevolezza che si oppone alla ragione.

Contraddittoria nella sua essenza, la fede combatte sè stessa nel momento di attuarsi. Se il cristiano ammira la fede di san Paolo, ammiri altresì la fede pagana; essa aveva bene il diritto di rimproverare all'apostolo ch'ei lasciasse la fede de' suoi padri, e disertasse una religione antica quanto il mondo, rinnegandola per seguire la moda. Dinanzi alla fede pagana san Paolo mancava di fede.

Contraddittoria nell'essenza. contraddittoria nell'attuarsi, la fede moltiplica tutte le contraddizioni morali se trasportata nei rapporti fra l'uomo e Dio. Senza

fermarci a determinare quali possano essere i suoi precetti o i suoi articoli, egli è certo che essa non si manifesta che per oltrepassare l'evidenza. Se Dio, se il cielo, se l'inferno fossero posti dinanzi a noi, se potessimo vedere cogli occhi, toccare colle mani, la potenza divina, il premio del cielo, le pene dell'inferno, il pensiero di resistere al signore dell'universo sarebbe sì assurdo, che nessun essere, angelo, uomo o demonio, non vorrebbe mai peccare. La fede sarebbe inutile: la sua missione non comincia che là dove l'evidenza scompare, là dove l'incertezza ci preme e quindi suppone che il cielo e l'inferno non sono certi; che la forza morale identificata con Dio, non è sicura, nè evidente; suppone che il dubbio signoreggia il dramma della vita; in ultima analisi, la fede suppone che Dio abbia steso un velo sull'universo, per farsi indovinare dall'uomo. Qui egli diventa un legislatore capzioso e feroce; illumina ed inganna; vuol essere obbedito, e ci angustia col dubbio, ci sospende tra il cielo e la terra, si fa giuoco del nostro credere, della nostra certezza; vera sfinge, propone il mistero dell'eternità, e precipita nel Tartaro i miseri che non possono penetrarlo. Qui, per un'ultima volta, la resistenza diviene legittima ed eroica e deve compararsi al combattimento di Edipo, alla lotta dell'uomo che svelle l'ultimo arcano a un Dio sorto dall'inferno per rincacciarlo negli abissi del nulla.

Sogliono i moralisti innalzarsi a Dio perchè l'obbligazione morale non trova principio nel mondo; invocano la teodicea *per incoronare la morale;* tanto varrebbe compiere la teoria morale coll'apologia del vizio.

Riassumiamo: il nostro destino si sviluppa pei due termini del sacrifizio e della felicità; ma sotto l'impero

della logica, i due termini, sempre distinti, sempre opposti, ci fanno impossibile la scelta. Si vuole forse obbligarci al sacrifizio in nome del sentimento, della libertà, del vero? l'utile resiste: cerchiamo noi di spiegare il dovere coll' utile? Ci sentiamo migliori del nostro egoismo. La contraddizione tra l'utile ed il giusto si riproduce tra la sanzione e la legge; e se s'invoca Dio, per un inevitabile rivolgimento s'impone un tiranno all'universo, l'empio è santificato.

CAPITOLO X.

La felicità è impossibile.

Dimentichiamo la giustizia come assurda, fermiamo la nostra attenzione sull'interesse; corriamo all'unico scopo della felicità; la logica ci raggiungerà ancora; in traccia della felicità, ci troveremo avviluppati da nuove contraddizioni, perchè l'arte di vivere non è possibile, e se esiste rende impossibile la felicità.

Il primo passo dell'arte di vivere si è di scegliere tra il bene e il male, che ormai considereremo come sinonimi di utile e di danno. Perche scegliamo solo il bene? Perche evitiamo il male? Il motivo della decisione ci manca, la natura ci trascina; si abbraccia il bene, si evita il male; la logica non ha motivo di preferenza.

L'impossibilità di scegliere tra il bene e il male riappare sotto nuove forme, ove vogliasi definire il bene. Di fatto, non si può definirlo, nè concepirlo se non col mezzo del male: sopprimendo i nostri dolori, sopprimiamo i nostri piaceri; senza la fame il cibo è

odioso; chi non conosce la miseria non desidera la ricchezza; la sventura è la migliore maestra della felicità. Ne risulta, che per godere è d'uopo soffrire; per moltiplicare i piaceri, fa d'uopo moltiplicare i bisogni, i dolori. Chi è satollo non mangia; Salomone non trova più diletti; l'uomo felice si ritempra più col dolore che col piacere: cerca i pericoli del giuoco, dell'amore; l'epulone investito dallo *spleen* divien suicida. Quindi un dilemma: volete essere felici moltiplicando i beni che vi circondano? sarà necessario moltiplicare i vostri dolori e la possibilità d'essere infelici. Il ricco può essere offeso nella sua terra, nel sua denaro, in ogni suo avere; l'uomo felice per la famiglia, per l'amicizia, per la patria, può essere infelice quante volte ha moltiplicato la sua esistenza fuori di sè. L'arte di vivere aumentando il numero dei piaceri, ci allontana dallo scopo. Al contrario volete voi evitare l'infelicità, raccogliervi in voi, circoscrivere, per così dire, la superficie della vostra sensibilità? allora vi fia d'uopo rinunziare alla ricchezza, all'amicizia, alla famiglia, alla patria; vi fia d'uopo rinunziare a tutte le ricchezze dell'animo, per isolarvi nello stomachevole egoismo dei cinici. E troveremo noi la felicità in questa solitudine? Vi troveremo l'esistenza senza piaceri, la vita spoglia d'ogni gaudio, il bene affatto privo d'ogni bene, una felicità che sarà una miseria. Dunque noi restiamo sempre nel dilemma, o di accrescere i nostri dolori nell'atto che cerchiamo la felicità, o di sopprimere ad un tempo la felicità e i dolori.

La turba cerca i beni senza curarsi dei mali che li seguono: si ragiona talvolta della felicità del povero e dell'infelicità del ricco; nondimeno, a malgrado della

logica, ognuno sorride e la natura la vince. Cediamo dunque all'impulso della natura, raccogliamo intorno a noi il maggior numero di beni: sarà sempre vero che non possiamo darci ad un tempo a tutti i piaceri; è forza scegliere tra i diversi beni, e la logica c'investe di nuovo ripetendoci l'inevitabile sua contraddizione. I beni sono diversi, distinti; sono irreducibili; il motivo della scelta ci manca assolutamente. Si paragoni la voluttà coll'ambizione. La voluttà si fonda sul senso, chiede solo il piacere, consulta solo il capriccio; l'ambizione vuole il comando, l'ordinamento degli interessi, la signoria dello Stato. Quindi la voluttà e l'ambizione si escludono stimando in senso opposto ogni valore. Per la voluttà il denaro è la chiave dei piaceri, l'amore è l'imagine suprema della felicità, la gloria una fonte di dolcezze: per l'ambizione il denaro è la chiave delle coscienze, l'amore un espediente, la gloria un mezzo onde affascinare i popoli. Se anco la gloria e l'ambizione fossero sole sulla terra, se la contenderebbero senza nemmeno intendersi. Per l'uomo sensuale l'ambizione è un affetto che si svolge in mezzo ai tumulti; è un morbo della vanità; essa ci sottopone a fatiche esose, a intollerabili privazioni; è una forza che ci strugge. D'altra parte, il politico disprezza la felicità dell'inerte, lo lascia a' suoi piaceri insipidi, alle sue soddisfazioni neghittose e lo domina come sua cosa. La voluttà e l'ambizione si accusano scambievolmente di follia; il bene dell'una è il male dell'altra; e viceversa. La stessa opposizione si rinviene tra tutti i beni, si moltiplica nella varietà degli istinti, delle passioni, delle ispirazioni, e ci toglie ogni motivo di scelta.

Non potendo scegliere, non possiamo scambiare un bene coll'altro, nè cangiare, nè vendere, nè determinare alcun valore. E che? si dirà, ogni cosa ha un valore; vi ha il commercio, vi ha il denaro che rappresenta tutte le cose, e lo scambio sarà impossibile? Non nego l'esistenza del valore, concedo che vi ha nell'oro un valore universale, stabilito anticipatamente dalla natura nell'istinto misterioso che spinge l'uomo a cercare le materie preziose: anzi supporrò che ogni sentimento possa comprarsi e vendersi, che nulla possa resistere alla forza dell'oro e che nessuno resisterebbe se la natura non avesse nascosto le ricchezze necessarie per vincere tutte le affezioni, e per contraccambiare i valori di tutti gli istinti. Vedesi che accordo l'impossibile; eppure la impossibilità logica, di scegliere tra i beni, sussiste a malgrado dello scambio, a malgrado del denaro, a malgrado delle equazioni stabilite di continuo tra i diversi valori: non si negano le preferenze, non si nega il fatto dello scambio; si nega la spiegazione logica del fatto, il sillogismo della deliberazione, la stima matematica dei valori, la possibilità di stabilire il più o il meno quando i beni sono diversi.

La contraddizione che separa un bene dall'altro si rinnova nel concetto stesso del cambio dei valori. Perchè scambiate una cosa coll'altra? Perchè differiscono se non differissero, lo scambio si ridurrebbe a un atto vano, si opererebbe senza operare; sempre lo scambio suppone la differenza, implica ad un tempo l'eguaglianza e l'ineguaglianza e le sono ancora due cose che si escludono.

Invano la filosofia si sforza di determinare l'arte

della vita, e di dare un criterio che serva alla stima di tutti i valori. Essa ha proposto il piacere, il vivere beato dell'animale; ma variano i piaceri, sono diversi, nè abbiamo motivo alcuno di preferire il ballo al canto, la commedia alla tragedia, un divertimento all'altro. Inoltre, perchè preferire la felicità animale a quella che si trova nei nostri sentimenti? — Preferite voi i sentimenti? anch'essi variano, ognuno di essi si sviluppa in due sensi opposti; i dilemmi si aumentano. — Volete voi che il principio della felicità stia nella ragione? L'arte di vivere si dilegua di nuovo, perchè se la ragione ci offre le felicità nella scienza, anche queste felicità variano colle scienze che ci largiscono soddisfazioni speciali, distinte,opposte le une alle altre: dobbiamo noi preferire la storia o la filosofia? la matematica o la fisica? Non sappiamo. La ragione vuol renderci felici colla verità; ma la verità rende forse felici? Non vi sono forse verità tristi, funeste? la realtà non ci può forse trafiggere con mille dolori? Al contrario, l'illusione può colmarci di gioia; la speranza sparge di fiori il cammino della vita, che sarebbe un deserto se non ci fosse permesso l'ingannarci. La stessa follìa ha i suoi momenti lieti, mentre la sapienza è amareggiata dagli eventi, dal male, dalle ingiustizie. Dobbiamo preferire la tristezza del savio alla felicità del pazzo? Non si scioglie il dilemma. — Finalmente, può l'intelligenza proporsi di vegliare sulla nostra conservazione, di toglierci ai piaceri micidiali, alle gioie struggitrici per prolungare la nostra esistenza. Ma la longevità è forse un bene? Dobbiamo forse preferire una vita lunga, squallida e mesta alla felice agitazione di una vita breve, forte e splendida? Temuta è la

morte, lottasi per vivere con tutte le forze della natura; pure ad ogni occasione sprezziamo la salute, aneliamo al pericolo, e spesso siam pronti a dare parte della vita pel trionfo di un principio od anche di un capriccio. Come scegliere? La logica si tace. Adunque godere è soffrire; non si può nè scegliere il male, nè scegliere il bene, nè scegliere tra i beni, nè preferire la morte alla vita, o la vita alla morte. Se tracciamo ad ogni patto l'arte di vivere, volendo imporci i suoi precetti, ci imporrà piaceri che non saranno piaceri, contenti che saranno dolori, delle felicità che saranno sventure.

I deisti cercarono in cielo la felicità che ci sfugge in terra: vollero toglierci alla terra per renderci felici altrove; ma non li seguiremo nella loro corsa trasmondana. La critica deve applicarsi all'evidenza, sprezzar l'errore. Del resto, se il cielo pur si vedesse, ancora non potremmo penetrarvi; i suoi beni cadrebbero sotto la stessa contraddizione dei beni della terra: perchè non si concepisce felicità senza infelicità, nè ci è dato immaginare un bene infinito; e se Milton e Dante sanno parlarci dell'inferno, non possono dipengerci i gaudj celesti senza cadere nella monotonia di un tedioso idillio.

SEZIONE QUINTA

LA LOGICA

CAPITOLO I.

La logica e la materia della logica si escludono.

Le cose, i pensieri, il dovere, l'interesse, la teoria, la pratica tutto fu da noi sottoposto all'esperimento della logica, e tutto ha ceduto alla sua forza. Ci resta di sottomettere la logica stessa al proprio impero, onde esaminare l'istrumento dell'universale demolizione.

Dopo di avere dato il nome di logica alle tre forme della certezza, dobbiamo chiamare materia della logica tutto ciò che non è nè l'identità, nè l'equazione, nè il sillogismo, ed abbracciare sotto questa denominazione le cose, i pensieri, tutte le verità, tutti i concetti possibili. La logica e la sua materia, lo abbiamo visto, si respingono mutuamente: la prima rende impossibile la natura, il pensiero, il dovere, gli interessi e se dessa ha un valore, tutto deve perire; e viceversa, se la natura, se l'uomo, se tutti i fenomeni sono, non

fossero che semplici errori, è la logica che devesi annullare, come la forma ingannevole del nostro intelletto, come l'errore della nostra ragione. Quindi la logica e la sua materia costituiscono i due termini di un immenso dilemma: credete voi all'uno? dovete rinunziare all'altro, non havvi transazione possibile.

Per colmo di contraddizione i due termini vanno insieme intimamente collegati; senza la materia della logica, senza la natura, senza il pensiero, la logica resta sconosciuta; non si ha idea nè dell'identità, nè dell'equazione, nè del sillogismo; e viceversa senza la logica non si perviene a conoscere nè la natura, nè il pensiero; si confonde l'identico col diverso, l'eguale col diseguale, il tutto colla parte. La logica è la condizione della natura e del pensiero; e sta alla sua propria materia, cioè all'universo insensato e pensato, come lo spazio al corpo, come il tempo al moto, come il genere all'individuo, come la causa all'effetto. Ma sotto la pressione della critica, ogni rapporto si capovolge; l'effetto può diventare l'antecedente della causa; l'individuo primeggiare sul genere, il corpo dominare lo spazio, il moto essere la condizione del tempo. Istessamente la logica e la sua materia possono intervertirsi scambievolmente, e considerarsi condizione l'una dell'altra; la materia della logica può dirsi condizione della logica e si perfeziona così l'immenso dilemma in guisa che la logica e la sua materia non possono nè dividersi nè concordare; l'una esclude l'altra, l'una è la condizione dell'altra; e quando si vuol scegliere, entrambe aspirano egualmente al primato.

CAPITOLO II.

I criteri della verità.

L'idea di cercare il criterio del vero si riduce ad un tentativo per sopprimere la contraddizione tra la logica e la sua materia e per trovare una regola infallibile per sfuggire a tutti i dilemmi evitando tutte le contraddizioni. Non si raggiunge questo scopo, se non facendo concordare il processo della logica con quello delle cose in modo che date le tre forme della certezza più non si trovi l'universo in ribellione o dato l'universo quale si manifesta cessi di accusare le leggi supreme de'nostri giudizj. Il criterio della verità suppone adunque uno il principio dell'alterazione e quello della deduzione, uno il principio del rapporto e quello dell'identità, una la logica e la sua materia. Pure ogni criterio non si può trovare se non nella natura o nella logica stessa: nel primo caso il criterio respinge la logica, nel secondo caso respinge la natura, e i criteri proposti dai filosofi, lungi dal dominare il dilemma tra i due termini, lo confermano, aggiungendovi nuove forze.

La sensazione è l'uno dei criteri che furono presi nel seno della natura, e fu proclamata perchè trovasi indivisibile dalla vita e dal pensiero, ed è col mezzo suo che le qualità si rivelano e che le cose esistono. Vogliamo noi verificare i nostri pensieri? dobbiamo tornare ai fatti, e non vi si ritorna se non coi sensi. Vogliamo dirigere le nostre azioni? dobbiamo interro-

gare le cose, e non s'interrogano che per la sensazione Bisogna diffidare delle nostre idee, dei nostri giudizi, dei nostri pregiudizi; chè tutte le chimere sorgono nel pensiero dell'uomo lungi dai fatti dinanzi ai quali ogni errore svanisce. Questa è la voce della natura; il senso si presenta a prima giunta come verificatore, e pare che voglia identificare l'essere col pensare. Ebbene si segua. Qual'è l'ultima conseguenza del principio della sensazione? Essa varia secondo il soggetto, secondo l'oggetto, secondo il punto di vista, secondo l'ambiente in cui si vive. Dunque se il senso è giudice delle cose, se è il solo ed unico giudice, ciò che appare sarà vero; anche il falso sarà vero. Tutti gli oggetti ingrandiranno e impiccoliranno nello stesso tempo, perchè ingrandiscono avvicinandosi a noi, e impiccoliscono allontanandosi; tutti si muoveranno in senso inverso, perchè la nave fugge la riva, e la riva fugge la nave. L'illusione avrà il diritto di soggiogarci, di imporci tutte le sue contraddizioni; nè si dovrà tener conto della contraddizione, perchè la logica stessa sarà obbligata di cedere all'apparenza sensibile. Così la sensazione, criterio preso nel seno della natura, ci conduce a disprezzare la logica siccome cosa frivola ed inutile. Volendoci far conquistare la materialità del fatto, ci fa perdere il principio che lo giudica; ci immerge nella natura, e ci lascia senza luce.

Lo stesso dicasi di tutti i criteri empirici. Scegliamo l'ispirazione: se essa fosse il criterio della verità, ogni idea da lei suggerita sarebbe vera, ogni entusiasmo sacro; ogni delirio infallibile. Quindi la fede del Buddista inviolabile come quella del Cristiano: il fanatismo sacrificatore di una casta sacerdotale, rispettabile

come la tenera affezione della madre per il figlio; tutti i dogmi veri, tutti i sentimenti giusti; nè si terrà conto delle innumerevoli contraddizioni che li separano, che li oppongono gli uni agli altri; si disprezzerà la ragione, le si opporrà l'estasi, e da ultimo, il principio preso nella materia della logica darà per conseguenza inevitabile la guerra contro la logica.

Alla sua volta il criterio dell'autorità, preso anch'esso nella materia della logica, ne continua le ribellioni. Che essa sia fissata da un libro, da un pontefice, dalla maggioranza o dalla unanimità del genere umano, resta sempre un fatto, una cosa empirica presa nel seno della natura. Dal momento che viene costituita giudice del vero, la ragione perde ogni diritto, la dimostrazione ogni forza; non è più lecito parlare a nome dell'identità, dell'equazione o del sillogismo. Convien inchinarsi dinanzi ad un pontificato che comunque costituito conculca i diritti dell'intelligenza.

Havvi di più: l'autorità deve essere scelta e se non volete ubbidire al primo venuto che vi getta il laccio, vi incorpora nel suo reggimento e vi fa giurare fedeltà, siete costretti di mettervi in cerca del vostro padrone. Chi lo additerà? forse il luogo della vostra nascita? Forse la società nella quale vivete? forse la civilizzazione alla quale appartenete? ditelo e ragionate e sarete indipendenti, e il preteso criterio sarà in voi e non fuori di voi. Ecco l'autorità annullata senza contare che il suo regno si lascia intervertire in tutti i sensi; a Costantinopoli dà il criterio dell'islamismo, a Roma del cristianesimo: a Roma si onora ciò che a Parigi si vilipende. Poi schiaccia la libertà del genio in contraddizione con quella della legge; la libertà dell'individuo

in contraddizione con quella della maggioranza; il potere del novatore che necessario e finisce per diventare autorità; la forza dell'individuo pensante che è il principio primo d'ogni legge; e finalmente questo sciagurato criterio che si dichiara indispensabile per combattere i traviati, i visionari, gli egoisti, gli sfrenati, gli scellerati, conduce all'immobilità universale e al freddo della morte. Non si può neppur scegliere tra l'autorità della religione e quella dello Stato, tra l'autorità del perito e quella della legge. In generale ne' criteri empirici il punto stesso di partenza rimane arbitrario, e non abbiamo motivo di preferire la sensazione all' ispirazione, e l'ispirazione all'autorità; ogni fatto è fatto, e non havvi mala causa che non possa essere patrocinata.

I criteri presi nel seno della logica si sono messi innanzi colla pretensione di sopprimere le contraddizioni di tutti i criteri empirici e si riducono alle forme stesse della logica, ed anzi alla prima forma dell' identità. Ogni cosa dev'essere identica con sè stessa; una cosa non può essere e non essere nel tempo stesso; due attributi opposti non possono appartenere nel medesimo momento allo stesso oggetto: questi sono gli assiomi che vengono presentati quali criteri del vero; e noi sappiamo già che sono gli assiomi distruttori della natura; lungi dal guidarci quando cerchiamo il vero, lo rendono impossibile quando è scoperto. Astrazione fatta dalla loro applicazione critica, presi nella loro espressione più semplice, più inoffensiva, più volgare, essi si limitano a metterci nell'alternativa di affermare o di negare, si ristringono a stabilire il dilemma dell'essere o del non-essere; e non offrono alcuna nozione per isciogliere lo stesso dilemma. Giusta

il principio di contraddizione gli antipodi esistono o non esistono; l'una delle due asserzioni è assolutamente vera, perciò si chiede se vi sono antipodi: il principio di contraddizione stabilisce il dilemma: ci insegna esso se vi sono gli antipodi? Non risponde. Ogni evento accadrà o non accadrà: dimani Parigi sarà o non sarà assediato: il principio di contraddizione ci dice che l'una delle due asserzioni è necessaria; che importa? questa necessità è straniera all'evento. Parigi sarà egli assediato veramente? Il principio di contraddizione lo ignora, e limitasi a stabilire la contraddizione dell'essere e del non-essere. Il pianeta di Giove è abitato? Lo è o non lo è. Il principio della differenza ci costringe a scegliere il sì o il no, e resta indifferente alla scelta, estraneo al motivo che la decide. A chi spetta dunque la soluzione? Ai dati, agli indizi, alle probabilità; in altri termini, alla natura, che ci mostra se vi sono gli antipodi, se Parigi è assediato, se Giove è abitato. La realtà, la verità sfuggono dunque interamente agli assiomi logici, e si rifugiano nella natura, nella materia della logica. Qual'è l'ultima conseguenza? Gli assiomi sono la logica; impadronendosi di una cosa reclamano ch'essa sia eternamente ciò che è: esigono che Parigi sia sempre assediato o sempre libero; che Giove sia sempre abitato o sempre deserto; giusta gli assiomi ogni cosa è un dilemma; non si passa da un termine all'altro del dilemma; la mutazione, il rapporto sono impossibili, e quindi si arriva all'ultimo risultato che la mutazione, il rapporto sono falsi. Che ci resta di vero sulla terra, se ciò che varia è falso?

Descartes proponeva il criterio della chiara e distinta

percezione; criterio equivoco ed ondeggiante tra la logica e la sua materia ma colla pretesa di abbracciare tutte le verità che non possono essere messe in dubbio. Egli non fissa mai il numero di queste verità, non le determina con precisione, non le descrive; pure abbiamo il diritto di ridurle a due classi distinte: la prima contiene gli assiomi della logica, cioè l'identità, l'equazione e la deduzione: la seconda classe contiene tutte le nozioni evidenti e necessarie della materia della logica, quali sono lo spazio, il tempo, il principio che nulla viene da nulla, che la qualità suppone la sostanza. In ultima analisi, la chiara e distinta percezione appartiene egualmente alla logica e alla materia della logica: quando s'identifica colla logica, ogni fenomeno è falso, ogni nozione impossibile; quando s'identifica colla materia della logica, tutto è vero, anche il falso. Così colla chiara e distinta percezione, Descartes scorre insidiosamente dal significato logico al significato materiale. Nella prefazione del suo sistema, egli immedesima la chiara e distinta percezione colla chiarezza logica, quindi divien critico e dubita di tutto. Disprezza la storia, la politica come cose per sè incerte e variabili; considera la morale come un accidente su cui bisogna prendere a caso la decisione che dirigerà la nostra vita. Sdegna le verità tutte della tradizione che il minimo sforzo della nostra mente può mettere in dubbio; respinge quindi ogni autorità, ogni governo, ogni legge, perchè la via al dubbio rimane sempre aperta là dove manca la certezza matematica. Sotto l'impero della logica, il filosofo francese non sa distinguere il sogno dalla veglia, dubita della esistenza del mondo, pensa che l'universo possa essere un errore del nostro spirito;

e che un genio qualunque, ingannandoci col mezzo de' nostri organi, potrebbe creare l'apparenza di un mondo che non esiste. Sotto l'impero della logica tutto è falso, tutto incerto, non vi ha limite alla critica. Ma la chiara e distinta percezione s'identifica, d'altra parte, colla chiarezza della materia della logica; e allora la scena si muta, il moto s'interverte, tutto è certo e Descartes passa arbitrariamente dall'evidenza del suo pensiero a quella della sua esistenza, dal suo concetto di Dio all'esistenza di Dio: assevera arbitrariamente che Dio è creatore; che quanto appare esiste, che Dio non saprebbe ingannarci, nè per mezzo della natura, nè per mezzo de' nostri sensi; sostituisce così la percezione materiale, travisata da' suoi dogmi, alla percezione logica; surroga la materia della logica alla logica, e di corollario in corollario, giunge a soppiantare l'assioma logico che tutto è falso, coll'assioma materiale che tutto è vero.

Cosa strana! Dal momento in cui Descartes diventa dogmatico, non è più angustiato dall'assenza del vero ma lo è dalla presenza del falso, di cui non sa più render ragione, non potendosi dare che l'uomo guidato da Dio possa ingannarsi. Difatto, appena egli afferma l'esistenza di Dio, appena ne deduce egli gli attributi divini, questa prima materia della logica o se si vuole questa prima chiarezza materiale comincia dal giustificare ogni cosa e dal renderci infallibili: « Dio » è un essere perfetto, » dice Descartes; « non può » volermi ingannato; l'impulsione che mi fa credere » che i miei concetti corrispondono ai corpi, viene da » lui. » Egli è perfetto, dunque il mondo è verissimo. Eccoci adunque infallibili in mezzo alla fisica certa

come se fosse la matematica. Perchè adunque c'inganniamo di continuo? Perchè i sensi ci illudono? Perchè, risponde Descartes che schiva il colpo, la verità del mondo è *oscura,* in guisa che le cose non sono forse intieramente quali si manifestano ai nostri sensi: e qui abbiamo una verità che non è verissima, che non è forse una verità, certo meno decente, per poco che ci rispetti l'essere supremo. Ma v'ha di peggio perchè nel mentre che l'impulsione naturale, e si può dire divina, c'insegna l'esistenza dei corpi e ne svela le qualità primarie e geometriche della materia, l'estensione, la resistenza, la figura, la mobilità, tutte qualità, direi matematiche, alle quali il filosofo ci permette di credere per la loro affinità colle scienze esatte, quando poi si tratta delle qualità secondarie, la sincerità di Dio trovasi soppressa, perchè ne' colori, ne' suoni, ne' sapori, in tutti i fenomeni della visione, del tatto, de' sensi, della passione, egli non ci guida, e ci lascia assolutamente liberi d'ingannarci. Descartes si sforza invero di giustificarlo di questa negligenza. Che importa, dice egli, di saper il vero sulle qualità secondarie? Il senso deve limitarsi a dirigerci nella scelta del bene e del male; se crediamo che il dolce, l'amaro, il bianco, il nero sono nelle cose stesse, l'errore è nostro, e non nuoce. Misera astuzia! vera sconfitta! Noi domandiamo che si spieghi l'errore, diventato impossibile, grazie alla sincerità di Dio, e ci si risponde: « I nostri errori » non cadono se non sulle qualità secondarie, sono di » poco momento. » Non si tratta dell'estensione del nostro errore, si tratta del fatto dell'errore. Il senso ci inganna nella scelta degli alimenti, nelle malattie, nelle allucinazioni, nel pregiudizio universale, che attribui-

sce le nostre sensazioni alle cose; il dolce alle cose dolci, il bianco alle cose bianche; questi sono errori innumerevoli, quotidiani; sono errori spesso funesti e micidiali; come sono essi possibili? Descartes, continuando, ci assicura che certi inganni erano necessari alla economia della nostra macchina, che le illusioni di ottica erano inseparabili dalle leggi della visione. Resta però sempre che Dio ha permesso l'errore, che nella sua legislazione il falso si confonde col vero, che ci inganna per impotenza, che noi non sappiamo dove finisca l'inganno, e che infine l'errore imposto da un essere infinito può svilupparsi all'infinito. Sotto il predominio della logica tutto è falso.

Aggiungasi, che le verità sottratte da Descartes al dubbio universale, a quel *genius aliquis*, che poteva ingannarci facendoci apparire l'illusione di un mondo che non esiste si trovano in balía d'un'incognita che può di nuovo annullarle. Da che dipende il vero cartesiano? Da un Dio assolutamente libero, e quindi superiore ad ogni legge, superiore alla verità stessa, e non obbligato di essere fermo ne' suoi propositi, nè sincero nelle sue manifestazioni. « Le verità metafisi- » che », dice Descartes, « che voi chiamate eterne, » sono state stabilite da Dio, e ne dipendono intera- » mente, come ne dipendono tutte le creature. E difatto, » si parla di Dio come di un Giove o di un Saturno, » si sottopone allo Stige e al destino, quando si af- » ferma che le verità metafisiche sono da lui indipen- » denti. Non temete, ve ne prego, di assicurare, di » pubblicare dovunque che Dio stesso ha proclamate » queste leggi nella natura, nel modo stesso con cui » un re stabilisce le sue leggi nel suo regno. » Dun-

que la più chiara verità, la più distinta percezione dipendono da un atto di un Dio che può revocarle; le verità che sembrano eterne, non sono eterne; gli errori che sembrano impossibili, non sono impossibili. Descartes lo confessa: « Quanto alla difficoltà di con-
» cepire come fosse libero e indifferente a Dio di fare
» che non fosse vero che i tre angoli di un triangolo
» non fossero eguali a due retti, o generalmente che
» le contraddittorie non potessero stare insieme, la si
» può togliere facilmente, considerando che il potere
» di Dio non può avere alcun limite, e che d'altronde
» il nostro intelletto è finito e creato in guisa, che
» può concepire come possibili le cose che Dio volle
» essere veramente possibili; ma non è creato in tal
» maniera ch'egli possa altresì concepire come possi-
» bili le cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili,
» ma che nondimeno egli ha voluto rendere impossi-
» bili. » Queste parole mandano a monte l'identità, l'equazione, il sillogismo, ed esprimono la più alta ribellione della materia della logica.

Ma siamo noi almeno rassicurati sulla permanenza delle verità eterne, sulla bontà, sulla sincerità di Dio? No; egli è assolutamente libero, è superiore al bene e al male, « non essendovi alcuna idea che rappre-
» senti il bene o il vero, ciò che bisogna credere, o
» fare, od ommettere, la quale idea possa fingersi es-
» sere stata l'oggetto dell'intelletto divino prima che
» la sua natura fosse costituita, come lo è da un atto
» della volontà divina.... Per esempio, non è per aver
» visto ch'era meglio che il mondo fosse creato nel
» tempo piuttostochè dall'eternità, ch'egli ha voluto
» crearlo nel tempo; e non ha voluto che i tre angoli

» di un triangolo fossero eguali a due retti per aver
» egli conosciuto che non poteva darsi altro, ecc. Ma
» al contrario, perchè Dio ha voluto creare il mondo
» nel tempo, per questo il mondo è migliore che se
» creato dall'eternità; ed in quanto Dio ha voluto che
» i tre angoli di un triangolo fossere eguali a due
» retti, per questo, è ora vero, e non può essere al-
» trimenti; così di tutte le altre cose. » Dunque il bene è creato da Dio, il bene non è bene se non perchè egli lo vuole. Se egli avesse pur voluto il male, il male sarebbe stato il bene, ed il bene il male. Vorrà egli sempre il bene? non lo sappiamo; non possiamo impor limite alla sua volontà; egli può ingannarci colle leggi morali, col mondo fisico, colle idee che ci dà della sua stessa natura; e la sua libertà ci toglie quella verità che nel sistema cartesiano ci sembra concessa dalla sua esistenza. Non ci resta nemmeno quel primo vero, quell'*aliquid inconcussum*, quel felice *cogito, ergo sum*, che inebriava i cartesiani. Il *cogito* è nelle nostre facoltà, ed è Dio che legittima le nostre facoltà: egli può voler ingannarci, questa volontà può svilupparsi all'infinito. In che dunque differisce egli dal genio del male? Perchè non potrebbe esser egli quel *genius aliquis* che potrebbe illuderci col fantasma di un mondo che non esiste?

Per Descartes ogni cosa dipende da Dio che è l'unico principio; senza di cui la matematica è incerta, perchè il matematico può dubitare della legittimità della sua ragione. Tolto Dio, il mondo può non essere che un sogno, perchè nessuno ci rassicura della verità dei nostri sensi; tolto Dio, nessun assioma potrebbe esser vero; lo stesso principio *io penso, dun-*

que esito, potrebbe essere falso. Sotto il rapporto della creazione, sotto quello della conservazione, tutto dipende da Dio, che è l'unico criterio del vero; e questo Dio che riassume la materia della logica, può ingannarci, c'inganna, e c'ingannerà forse all'infinito. Eccoci dunque respinti nel dubbio, fra le braccia del *genius aliquis*, del genio dell'errore; eccoci di nuovo all'assioma *tutto è falso, tutto impossibile.*

Tormentato dal mistero dell'errore, Descartes ha imaginato una seconda teoria psicologica, nella quale attribuiva l'errore alla nostra volontà. Ma la volontà non pensa, non giudica, l'errore è nel pensiero e nel giudizio: la volontà genera la menzogna; l'illusione è sempre involontaria. Lo stesso Descartes non credeva ottima la sua teoria psicologica dell'errore; e altrove cercava nella memoria ciò che Malebranche avrebbe chiamato la prima occasione dell'errore. Qui ancora un altro scoglio lo attendeva: se abbiamo in noi il criterio della chiara e distinta percezione, come mai gli avversari del signor Descartes possono resistere alle sue dimostrazioni? Per rispondere il filosofo francese fu costretto di creare una parola, che ebbe poi gran fortuna, la parola di pregiudizio, colla quale pretendeva di vilipendere *a priori* ogni obbiezione come frutto di nozioni ciecamente preconcette o difese dalla sola forza dell'abitudine e secondo lui le cause dei pregiudizi erano 1.° l'infanzia, 2.° l'abitudine, 3.° la stanchezza, 4.° le parole. Ma come mai l'infanzia, l'abitudine, la stanchezza, le parole potrebbero turbare la memoria? come ogni errore potrebbe essere un errore di memoria? E dato che ciò fosse la sincerità divina, non sarebbe forse in piena catastrofe? A che tanta esattezza, tanto me-

todo, tanto rigore se il criterio del vero involato per così dire come il fuoco di Prometeo a Giove si spegne poi nelle considerazioni della più subalterna psicologia?

Non si evita il dilemma tra la logica e la sua materia, perchè non v'ha criterio che possa togliersi all'alternativa di appartenere all'una o all'altra. Se vi fosse un principio superiore ai due termini, anch'esso mancherebbe, non potrebbe signoreggiare il dilemma. Principio unico, eternamente identico con sè stesso dovrebbe discendere colla equazione e colla deduzione di cosa in cosa per generare tutta la varietà e tutta la realtà degli esseri. Dovrebbe partire dall'uno e giungere al multiplo, partire dall'identico e diventare l'alterazione, partire dal genere e arrivare all'individuo; infine dovrebbe essere inalterabile e alterabile, immortale e perituro, generale e particolare, soggetto ed oggetto, cosa e pensiero; lungi dal dominare il dilemma, ne sarebbe dominato, e riassumerebbe in sè le contraddizioni dell'universo. L'abisso che scorre tra la logica e la sua materia è troppo profondo perchè possa essere colmo da alcun principio.

CAPITOLO III.

Le forme logiche si distruggono da sè.

Isolatamente considerate, le forme della logica non resistono alla stessa loro azione. Dimentichiamo la natura, dimentichiamo la creazione, svanisca ogni fatto materiale. Il dilemma sorge nuovamente dal seno stesso dell'identità, dell'equazione e del sillogismo.

Prendiamo la prima forma dell'identità. Finch'essa lotta contro la natura, siamo nell'alternativa di sacrificare i suoi assiomi o l'esistenza della natura; ma quando l'isoliamo essa ci sfugge di nuovo. Per afferrarla, bisogna applicarla a qualche cosa, e opporla a ciò che non è identico. Accettata questa necessità, che è già contraddittoria, qui ancora non si dice mai: che *un oggetto è identico con sè stesso;* affermando che: *il sole è identico col sole,* si cadrebbe in una vôta tautologia. Bisogna che l'oggetto cambi, che scompaia momentaneamente, che un velo qualunque s'interponga tra noi e l'oggetto, e ne álteri così i rapporti nello spazio o nel tempo, e allora soltanto l'identità viene concetta, invocata e può constare. Dunque essa non esiste se non quando ha cessato di essere; l'identità suppone il difetto di identità, ossia la differenza; essa non è eguale a sè stessa, non può essere dedotta da sè stessa, e conviene che si contraddica per essere intesa.

Sviluppiamo il principio dell'identità. Dopo di aver affermato che una cosa dev'essere eternamente la stessa, dopo di aver negato la possibilità del cambiamento che la farebbe essere e non essere, l'identità, sempre in balía dell'oggetto, prende una nuova forma, e si applica non più alla sostanza, ma alle qualità delle cose e allora diventa il principio della differenza, e dichiara che due qualità opposte non possono appartenere in pari tempo a un medesimo oggetto. Si ammette dunque che le due qualità possano appartenergli l'una dopo l'altra, si accorda dunque che l'oggetto può cessare di essere ciò che è, per diventare altro. Dunque l'identità è in balìa di ciò che non è identico e si distrugge sviluppandosi.

L'equazione subisce il medesimo destino. Essa si fonda sull'eguaglianza: ma due cose assolutamente eguali non possono distinguersi, e sarebbero per noi la stessa cosa. L'eguaglianza che credesi di afferrare coll' equazione, non è l' eguaglianza, è l'identità di una stessa cosa sotto due forme diverse, l'identità di un numero nella diversità dei termini; e la differenza ferma l'eguaglianza nell'atto stesso in cui dovrebbe svilupparsi. Se A è eguale a B, B è A: l'apparenza di B è un errore, B non esiste; se A non è eguale a B, dov'è l'equazione? Insomma l'equazione ci presenta la contraddizione dell'eguaglianza e dell' ineguaglianza. La vera eguaglianza non può essere afferrata perchè identifica i due termini: l' ineguaglianza escludendo l'eguaglianza, ci impedisce di sviluppare l'equazione: quindi la contraddizione si manifesta nella seconda forma della certezza.

Lo stesso si dica del sillogismo che si compone di tre termini, il primo de' quali contiene il secondo, che contiene il terzo termine. Dunque esso suppone già che i tre termini siano distinti, e che nel tempo stesso gli uni sian contenuti negli altri: dunque suppone i suoi termini gli uni negli altri, e gli uni fuori degli altri. Pertanto trovasi esposto, per la sua stessa costituzione, alle inconseguenze dell'identità e a quelle dell'equazione. Si propone di dedurre una cosa dall'altra, e accettando la distinzione delle cose non si può nulla dedurre, siamo nella necessità di dover ottare tra la differenza dei termini e la loro identificazione. Se A è fuori di B, e B fuori di C, non dite che v'ha un rapporto fra i termini, nè che si uniscano nella conseguenza. Che se A è in B, e B in C, i tre termini

non sono distinti, sono un termine solo, havvi identità; il sillogismo è impossibile. Passiamo oltre. Chi dà i termini al sillogismo? la natura. Chi li dispone? ancora la natura, che li unisce a due a due per formare le proposizioni delle premesse. Quando si dice il peso è materiale, la pietra pesa, dunque la pietra è materiale; le premesse dinanzi alla logica sono affatto arbitrarie; tra il peso e la materia, tra la pietra e il peso non havvi identità, nè eguaglianza, nè deduzione. La necessità matematica del sillogismo si trova solo nella conclusione, e questa necessità non si fonda se non sul capriccio della natura, la quale suggerisce le due premesse; con altre parole, non si fonda se non sulla materia della logica. Il sillogismo è dunque sottoposto a tutti i dilemmi della natura. Cieco sul proprio punto di partenza, può venire soggiogato da tutti i contrari, può essere dominato dall'identità, dalla differenza, dall'eguaglianza e dall'ineguaglianza, dalla sostanza e dalla qualità, dal bene e dal male; esso deduce egualmente la verità e l'errore, ed è l'istrumento naturale di tutte le interversioni possibili. Finalmente parte dalle nozioni più astratte per giungere alle più concrete: la più alta di tutte le astrazioni è quella dell'essere; è sempre combattuta dalla nozione opposta del non-essere; dunque, parallello ad ogni sillogismo affermativo, potrà sempre svilupparsi un sillogismo negativo; dunque il sì ed il no stanno rinchiusi nella forma stessa del sillogismo.

Lo ripeto: tutta la necessità del sillogismo sta nella conclusione; ma l'idea della necessità non può restare nella conclusione. Sotto l'impero della logica il sillogismo s'interverte e ritorna alle sue proprie premesse.

Se la conclusione è eguale alle premesse, le premesse debbono essere eguali alla conclusione nei limiti in cui il contenente e il contenuto coincidono; quindi in ogni premessa i due termini debbono restare insieme per una necessità eguale ed identica alla necessità che collega i due termini della conclusione. In questo moto regressivo la conclusione necessaria distrugge le premesse arbitrarie. Il sillogismo vuole dunque che si dimostrino le sue proprie premesse; e qui la contraddizione interiore del sillogismo si svela in tutta la sua forza. Che cosa è la premessa? È una proposizione generale. Ora, se non è dimostrata, è arbitraria; se è dimostrata, bisogna supporre sempre un sillogismo anteriore al sillogismo: eccoci indotti al dilemma di una premessa arbitraria o di un regresso all'infinito. Del resto, anche circoscrivendoci nella sfera dell'esperienza, la premessa suppone l'impossibile, perchè la proposizione generale suppone l'induzione, e l'induzione non si accerta se non osservando tutti gli individui, perlochè il sillogismo ci costringe al *percursus rerum naturæ*, all'impossibile.

Il vizio del sillogismo è sì evidente, che Aristotele, suo primo legislatore, vi aggiungeva la teoria della dimostrazione e secondo lui, la deduzione non è valida se non fondata su principj *veri, primitivi, notorj, anteriori* alla conclusione, e *causa* della conclusione stessa. Ciò posto, non havvi dubbio che il sillogismo diventi interamente necessario; ma qui non è più il sillogismo, è la stessa verità, è una filosofia che determina i principj *primitivi*, *veri*, *notorj*. Qui il sillogismo suppone già scoperti i principj *anteriori* alla conclusione, e *causa* della stessa conclusione; il che torna a dire, che

qui esso suppone già chiuso per sempre il circolo di tutte le interversioni, e quindi sciolti per sempre tutti i dilemmi della natura. — Continuando a spiegare l'essenza del sillogismo dimostrativo. Aristotele dichiara che le premesse devono essere *necessarie*, *essenziali*, *universali* e *generiche:* non v'ha dubbio che, scoperta una volta l'universalità, la necessità e l'essenza, si domina l'universo. Ma dove prendere l'universalità, la necessità, l'essenza? non sono esse straniere al sillogismo? In sentenza d'Aristotele il termine medio per dimostrare dev'essere *causa:* d'accordo; se voi avete la causa, avete l'effetto: dov'è dunque la causa? Supponiamola trovata. La causa è generatrice, fluente; si áltera, e implica contraddizione; la causa è una potenza, e quindi contiene in sè i contrari, contiene ciò che può diventare e non diventare, ciò che può affermarsi e negarsi, essere e non essere. Se spetta alla causa a generare, a dimostrare, a creare la conclusione; se dipende dal termine medio della causa, tutta la forza del sillogismo, non è più il sillogismo che dimostra, è la realtà vivente delle cose che dà la conclusione. Per sè il sillogismo resta straniero al processo dimostrativo, e si riduce ad una mera estimazione di vuote grandezze. La dimostrazione della causa crea, passa dal padre al figlio, dal germe al frutto; la dimostrazione del sillogismo passa dal contenente al contenuto, dal più grande al più piccolo, dal tutto alla parte; i quali rapporti sono violati nella generazione, in cui il tutto è più grande della parte, il contenuto oltrepassa la natura del contenente, e le leggi della quantità aritmetica sono di continuo falsate. Dunque da una parte Aristotele è il legislatore del sillogismo

matematico, e in presenza del sillogismo matematico, tutto è impossibile; il diventare è un assurdo, l'alterazione non può essere. D'altra parte, Aristotele è il legislatore della dimostrazione, dove tutto dipende dalla causa, dall'alterazione, dal diventare; dove tutto è possibile, tutto è vero. Da una parte basta al termine medio essere una grandezza contenuta dal gran termine, e contenente il piccolo termine. D'altra parte, il termine medio dev'essere una causa, generare e creare realmente la conclusione. Così Aristotele ha dato due teorie distinte, l'una logica, l'altra naturale; l'una rappresenta la forma, l'altra la materia della logica; e le due teorie si escludono e si contraddicono su tutti i punti, perchè condannate a riprodurre la lotta che sussiste tra la forma e la materia della logica.

CAPITOLO IV.

La critica confermata dal dogmatismo.

Non potrei accettare il rimprovero di avere esagerato la critica con sofismi; ho combattuto con armi leali. Il mio processo è stato semplice; ho cercato l'identità, l'equazione e la deduzione nelle cose e nei pensieri, poi nella logica stessa. Non poteva raggiungere la certezza se non a questo patto, e la logica ha tutto distrutto; come il fuoco, essa ha divorato sè stessa. Per confermare la mia critica ho solo ad invocare la storia della filosofia e della religione.

Si esamini ogni sistema metafisico; vi si troveranno due momenti; l'uno dogmatico, l'altro critico.

Nel momento dogmatico si stabilisce un principio; lo si mostra in tutti i fenomeni; si prova ch'essi ne dipendono, che ne derivano, che ne sono generati; il perchè ne restano spiegati. La spiegazione non si ottiene se non sotto la condizione d'ammettere che il principio è generatore, che si áltera, poco importa in qual modo, e che prende la forma di tutti i fenomeni. Ma concedete voi che una cosa possa cessare di essere ciò che è per diventare una nuova cosa? Non havvi più freno che vi ritenga: l'alterazione regna sola, trascina seco l'identità, l'equazione, il sillogismo: va dove vuole, e forza il sillogismo a dare una falsa apparenza logica a tutte le sue metamorfosi. Qual principio alterandosi non potrebbe creare tutti i principj? Alterandosi, l'idea di Platone genera il mondo, l'entelechia d'Aristotele cambia il non-essere in un essere positivo, reale e individuale; la monade di Leibnitz può diventare una pietra, un albero, un uomo, ogni cosa. Grazie all'alterazione, l'universo di Condillac è una sensazione trasformata; l'universo dei deisti è un'opera divina; il Dio di Fichte è una creazione dell'uomo che s'oppone a sè stesso. Dunque il momento dogmatico di ogni sistema si fonda sull'alterazione, e in generale sulla materia della logica governata dall'assioma: tutto è possibile.

Il momento critico dei sistemi è quello in cui la deduzione dev'essere forzata; alcuni fatti sono ribelli al principio, la logica non li vede omogenei; e cercando l'identità, l'equazione e il sillogismo, li trova in contraddizione col principio stesso. Che fare? Si negano. La scuola di Elea, per difendere l'ente unico, dichiara illusorj tutti gli enti, falso ciò che nasce, falso ciò che

muore. Platone ed Aristotele si difendono anch' essi, abbandonando il mondo sensibile alla contraddizione. Seguasi Descartes: si vedrà l'applicazione della logica al non-io, che scompare; seguasi Leibnitz: si vedrà che la logica annichila i rapporti, la materia, il moto. I filosofi i più dogmatici, sapendolo o ignorandolo, hanno tutti collaborato alla demolizione universale. Non era loro concesso di dar forma logica al loro principio generatore, senza che tosto o tardi non fossero addotti a negare tutti gli altri principj. Zenofane, Platone, Aristotele, Descartes, Leibnitz dimostrano che tutto è impossibile, tranne i loro dogmi. Ecco l'assioma della logica: e deve universalizzarsi perchè i principj che si vogliono sottratti alle contraddizioni della natura, contraddiconsi alla loro volta. È lecito a Leibnitz d'illudersi accordando alla monade la facoltà di generare ogni cosa alterando sè medesima; ma deve subire la critica del principio della materia posto da altri; quindi la monade e la materia distruggonsi a vicenda; così gli altri principj; ed ogni filosofo divien critico per ciò stesso che è dogmatico: ed ogni dogma viene divorato dalla critica.

La storia della metafisica si riduce così ad una lotta tra l'alterazione e la logica, tra la materia della logica e la logica, tra il possibile e l'impossibile, per cui ora si trae l'universo intero da una nozione qualsiasi, ora ve lo si fa rientrare dimostrando che questa nozione non è alcuna delle cose che se ne vogliono trarre.

Anche la religione, che è pur sempre una metafisica grossolana, subisce questa legge. Qualunque sia la sua origine, dal momento che sorge, che afferma il suo principio, che se ne serve per spiegare l'universo, che

lo addita in tutti i fenomeni, bisogna necessariamente che abbia per base l'alterazione, e che si sviluppi col processo del possibile. Di là gli Dei dell'India, che presiedono all'ordine universale, per cui la storia della natura diventa la loro storia. Istessamente il Dio cristiano è creatore nella persona del Padre, riparatore nella persona del Figlio; l'alterazione ammessa, non può più essere contenuta: Dio s'incarna, soffre, geme, è crocifisso, muore, ed è inalterabile. Come gli Dei di tutte le religioni, esso domina di continuo colla forza del possibile le contraddizioni che sorgono dalla natura. Opponetegli nuovi miracoli; saranno i miracoli del genio del male permessi da lui per rivelarsi con nuove vittorie: opponetegli la storia; il Buddismo che accusa il Cristianesimo di plagio, sarà un'invenzione di Satana, che travisa la tradizione della Bibbia: opponetegli una nuova religione che l'oltrepassi con nuovi prodigj, sarà la religione profetizzata dell'Anticristo. Ogni culto spiega l'universo col suo proprio principio, ed è architettata in modo da vivere per sempre, potendo il suo principio prendere tutte le forme e trovarsi in tutti i fenomeni.

Il momento critico non manca alle religioni; e pure in esse comincia quando la religione devesi difendere. Allora essa s'impadronisce della logica; se ne serve contro le assimilazioni, contro le induzioni, diventa scettica, non esiterà ad avventurare la propria esistenza per dimostrare che tutto è impossibile. Così dimostrano i teologi che colla ragione non si crea il linguaggio, non si fonda la società, non s'inventano le leggi, non si passa dallo stato selvaggio alla civiltà, e perchè? Solo perchè l'inventare, il creare, il fondare, l'incivilirsi

presuppongono un transito che la logica diniega dicendo necessario il linguaggio per inventare il linguaggio, la società per fondare la società e ogni progresso perchè sia accettato. E continuando il moto negativo, si soggiunge che tolta la fede nella Bibbia si cade nel deismo, si precipita quindi nel materialismo, d'indi nello scetticismo, per cui negata ogni autorità tutto s'annichila. Strano spettacolo che ci presenta l'umana natura! L'uomo è inceppato dalle favole più assurde; vive di credulità e di superstizione; non havvi enormità ch'egli non adori; è stupido di fede, ma assalito, si difende colla penetrazione del genio; distingue, e fa indietreggiare la filosofia; ragiona, e atterrisce il senso comune; critica, e la religione più puerile sa distruggere il mondo per salvare il suo Dio.

La nostra critica, legittima per sè stessa, non è dunque se non la critica esercitata involontariamente dai filosofi più dogmatici, e dai profeti più ardenti nella loro fede. Il doppio movimento dogmatico e critico che si è sviluppato nelle scuole e nei tempj ha scomposto più volte e ricomposto il mondo, ed ha trasformato la ragione umana in una scacchiera, sulla quale si possono disporre tutti gli elementi della natura e del pensiero secondo tutte le combinazioni possibili, salvo a distruggerli in pari tempo con tutte le combinazioni possibili.

Le contraddizioni sono sì molteplici, sì equivalenti su tutti i punti del creato, che non si può enumerarle, nè classificarle, nè svolgerle ordinatamente. Dove sarebbe il punto di partenza? Trovasi dovunque. La critica comincia dove si vuole, in quella guisa che s'incomincia a misurare lo spazio prendendo un punto a caso

senza che vi sia ragione per prenderlo più vicino o più lontano, più alto o più basso. Inoltre, ogni scienza ha le sue contraddizioni: le antinomie della fisica debbono esse signoreggiare quelle della chimica? oppure le antinomie della chimica devono forse primeggiare su quelle della fisica? Tutte le contraddizioni aspirano alla supremazia, tutte sono reciproche, tutte scambievoli; io sono partito dall'alterazione per giungere al rapporto, e di là alla causa e all'effetto: la causa e l'effetto alla volta loro dominano il rapporto, e col rapporto l'alterazione. Classificare le antinomie è un disconoscerle, è ignorare che la classificazione si fonda sulla nostra maniera di vedere, sulla base di un sistema preconcetto. D'altronde, da una classe all'altra le transizioni sono innumerevoli, impercettibili; e quivi l'antinomia ingrandisce; poi le classi sono reciproche, e la reciprocità ristabilisce il dilemma riconducendoci al punto di partenza. Separate la scienza dell'interesse da quella del dovere; questa scomparirà; tolto l'interesse, son tolti l'utile, il danno, la possibilità stessa di violare la giustizia; il concetto stesso del dovere scompare. Istessamente tutti i contrari nascono e muojono insieme; ma qual nozione si sottrae al loro dominio? Lo scetticismo che si fonda sopra un dato numero di sosfismi, o di luoghi comuni, o sopra certe considerazioni psicologiche, o sui contrari della ontologia, non è vero scetticismo; conserva le traccie dei dogmi di una metafisica presupposta, ne ritiene l'ordine, si ricorda troppo dell'origine delle sue proprie negazioni. La critica può e deve intervertirne le regole, il metodo, la direzione, l'ordine, i precetti per ridurlo alla formola unica: la logica applicata alla materia della logica distrugge tutto, distruggendo sè stessa.

CAPITOLO V.

La critica nelle teorie scettiche.

Ogni teoria scettica si riduce al momento critico di un sistema staccato dal dogma e rivolto contro il dogma stesso. Per difendere l'ente, la scuola di Elea nega la distinzione delle cose; questa negazione è il momento critico degli eleati; afferratela, rivolgetela contro l'ente; avrete le teorie scettiche dei sofisti tutte fondate sulla distinzione delle cose e sull'impossibilità che il non-essere esista per far fare il vuoto necessario alla distinzione delle cose. Platone e Aristotele spiegano il mondo colla ragione e le sacrificano le cose sensibili; questo sacrificio costituisce il loro momento critico nel quale mostrano l'inconsistenza della natura materiale e sensibile abbandonata a sè stessa. Staccate questa critica dal platonismo e dal peripatetismo; rivolgetela contro la ragione, avrete le teorie di Pirrone e de'suoi successori. Il cartesianismo dubita della natura, del non-io, del senso di tutto ciò che non è nè chiaro, nè evidente; crede solo alle idee e a Dio, l'idea di tutte le idee. Isolate il dubbio cartesiano, applicatelo alle idee e a Dio, sarà lo scetticismo di Barkeley e, più tardi, di Davide Hume.

La formola della dominazione della logica che si distrugge da sè, abbraccia, riassume e oltrepassa questo scetticismo, troppo vicino alla sua origine dogmatico. Lo oltrepassa in primo luogo nei sofisti presso i quali l'arte di dubitare trovasi ancora nell'infanzia.

Essi ne ignorano compiutamente l'istrumento; non conoscono nemmeno il sillogismo, trascurano l'equazione, e sono ridotti alla dialettica dell'identità ossia alla dialettica dell'essere e del non-essere. Questa fa dire a Gorgia che: « La verità non esiste; se esistesse, » non potrebbe essere conosciuta; se fosse conosciuta, » non potrebbe essere insegnata. » Perchè? per la ragione che sarebbe la verità della distinzione delle cose, le quali per esistere, devono separarsi le une dalle altre; per nascere, per morire, per moversi devono distare le une dalle altre. Dunque esistere è essere limitato, non-essere; conoscere è conoscere la separazione, il nulla, ciò che non è; dunque la verità sarebbe ciò che non è; dunque non havvi nè verità, nè cognizione, nè insegnamento. Gorgia ha ragione; il suo torto è di fermarsi all'essere e al non-essere: egli li suppone veri; dev'esser lecito di supporli astratti, apparenti, relativi. Invece di considerare l'essere nel cavallo, considerate il cavallo, cioè l'individuo, il genere, il corpo, le sue funzioni, la sua organizzazione; fate del cavallo una materia intelligibile, poi dite a Gorgia: L'essere e il non-essere non sono se non gli accessorj di quest'ente intelligibile: non si tratta di sapere se il cavallo sia o non sia, si tratta di riconoscere la nozione del cavallo, di accettarne tutte le conseguenze. Gorgia sarà vinto, la sua critica si fermerà, i dilemmi svaniranno, i sofisti cederanno il passo a Platone e ad Aristotele. Il primo si sottraeva all'essere e al non-essere coll'idea; il secondo coll'essenza. Il dogmatismo trionfava di una critica imperfetta.

Lo stesso dicasi di Protagora che, come Gorgia, stabiliva un principio che facilmente s'interverte. « L'uomo, »

diceva egli, « è la misura delle cose; tutto è relativo,
» tutto cambia, tutto si riferisce a me, alla mia ma-
» niera di vedere; il vero è nella mia mente, nella
» mia opinione; dunque tutto è vero, e l'errore non
» è. » Anche in questo ragionamento havvi un punto di partenza preconcetto, un punto dove la contraddizione è afferrata, ma limitata. *Tutto cambia*, dice Protagora; e se tutto non cambiasse? e se vi fossero cose eterne e invariabili? *Tutto si riferisce a me;* e se tutto non si riferisse a me? e se vi fossero cose esistenti per sè? *La mia persona è la misura delle cose;* e se la misura delle cose non fosse la mia persona? se io non fossi se non un accessorio, un'apparenza, la forma di una misura universale, impersonale, qual' è la ragione? Protagora sarebbe vinto, e lo fu realmente, dall' idea inalterabile di Platone, dalla ragione di Socrate; fu vinto perchè al di là del rapporto s'intravede l'oggetto, perchè il mondo si rivela, astrazion fatta da me, e perchè io non sono se non una relazione e forse un errore del mondo. Per Protagora l'anima non è se non la collezione de' diversi momenti del pensiero; d'onde viene dunque l'apparenza dell'unità? essa è incontestabile quanto la distinzione de'pensieri. Giusta Protagora, il bene in sè è l'utile; perchè non sarebbe egli il danno, il sacrificio? Noi ci figuriamo la virtù come disinteressata benchè esca spontanea dalla nostra volontà. In breve, i sofisti non conoscono l'istrumento della critica; fanno aggirare la critica sul punto di una tesi, ma non sanno intervertire la tesi, nè reciprocare i dilemmi alternando i termini. Per trionfare, il dogmatismo ebbe solo a rizzare la sua tenda alquanto più lungi sopra nuove tesi.

La teoria del dubbio si avanza d'un passo con Pirrone, che mette in opposizione i generi cogli individui, l'intelligibile col sensibile. La contraddizione si estende, e ingrandisce; ma con qual processo? Non si vede; lo scetticismo resta ancora confinato in certo numero di tesi e di luoghi comuni per dimostrare che le nostre opinioni cambiano secondo la varietà degli animali, degli uomini, dei sensi, delle circostanze; secondo la posizione, la combinazione, il rapporto, il soggetto, l'abitudine, ecc. E se tutto non cambiasse? Pirrone sarebbe vinto; ma per noi la contraddizione resterebbe, perchè l'identità, l'equazione e la deduzione riprodurrebbero i dilemmi anche nell'apparenza eterna, anche nell'apparenza isolata, sensibile o intelligibile, anche nella percezione infallibile, anche nel caso in cui la varietà delle opinioni e l'inganno dell'errore fossero fenomeni sconosciuti. Non è l'io, non è il moto, non è il rapporto, non è l'errore che mi confondono, ma rimango confuso da ciò che esiste. Pirrone propone la felicità nella quiete, nella tranquillità; lascia il mondo al suo corso, e si riposa sul guanciale del dubbio; e se io voglio osservare, lottare, credere, ingannarmi, se cerco le delizie dell'errore? Ciò si vede, ciò è possibile, e ciò distrugge la morale di Pirrone. Poi, perchè cercate l'equazione della felicità? Per difetto di critica. Pirrone ignora adunque l'istrumento della critica, e l'arte di intervertire ogni tesi col mezzo di tutte le altre.

Enesidemo, Agrippa e Sesto Empirico toccarono i primi dell'istrumento della critica, ma solo per inventare i luoghi comuni che contestano la possibilità della dimostrazione. « Non si può nulla dimostrare. » dicono

essi, « perchè o dimostrerete scambievolmente una
» cosa per l'altra, grazie ad un circolo vizioso, o cer-
» cherete sempre la prova della prova, e cadrete nel
» regresso all'infinito: di là l'insufficienza di tutti i
» principj. » Sia; perchè dunque volete dimostrare
ogni cosa? Qual'è dunque l'istrumento che esamina
la dimostrazione, e la trova circolare o regressiva al-
l'infinito? I nuovi scettici non s'accorgono che tale
istrumento è la logica, la quale vuol dominare i feno-
meni, e si rivolta contro la sua materia. Se nulla può
essere dimostrato, la nozione della prova non può
essere completa; se siamo sempre nella necessità di
cadere in un circolo vizioso, e nel regresso all'infinito,
accetteremo i fatti evidenti, non dimostreremo l'evi-
denza, e la scienza si ristabilirà sopra una base non
dimostrata. Enesidemo replica che in questo caso il
dubbio si ripresenta, i fatti sono gratuitamente asseriti;
Quod gratis asseritur, gratis negatur. Ma non sussiste
una differenza tra l'affermare un essere immaginario,
e il riconoscere un essere reale? tra il mentire e il
vedere? Accettando quanto appare non l'inventate,
resta vero per sè. Enesidemo suppone che la verità
vuol essere dimostrata, l'ipotesi contraria è egualmente
legittima, e non si decide *a priori* se il vero debba
precedere o succedere alla dimostrazione. Supponiamo
che sia possibile di dimostrare ogni cosa, e che un
filosofo risponda a Enesidemo: ho vinto l'infinito, ho
scoperta la pietra prima, dove comincia e finisce ogni
dimostrazione; supponiamo che questo filosofo nè in-
ganni, nè sia ingannato; Enesidemo sarà vinto, la
critica non lo sarà ed opporrà la conseguenza alle pre-
messe; e l'identità, l'equazione ed il sillogismo non

cesseranno di dimostrarci la contraddizione nel seno dell'evidenza universale. Lo ripeto; non è l'incertezza, non è l'oscurità che turbano il nostro intelletto, ma l'evidenza, la chiarezza, la quale ci confondono egualmente, sia che si presentino d'intuito, sia che vengano conquistate colla dimostrazione.

Come si vede il dogmatismo, più abile a tormentarsi, che lo stesso scetticismo, fece sì che gli eleatici, Platone, Aristotele fossero i veri inventori del criticismo antico; gli scettici posteriori si restrinsero a staccarlo dai sistemi che lo supponevano. Istessamente, Descartes, il più gran dogmatico che rinnova la filosofia, è il maestro del criticismo moderno, che s'ingrandisce staccandosi dal suo sistema.

Senza dubbio egli intende di frenarlo, di schiacciarlo, e si direbbe che lo svolge solo per dare risalto alle affermazioni sue, e che si lascia soverchiare nelle prime pagine solo per meglio trionfare alla fine. Intanto egli assale la scolastica immersa nei crepuscoli del probabilismo e nel disordine della erudizione, e il suo pensiero di darle la precisione della matematica, lo spinge involontario nella via della critica. La duplice evidenza logica e materiale, da lui assunta come regola sotto il nome unico di chiara e distinta percezione, dà per conseguenza un metodo doppio sotto di un'apparenza unica. Questo metodo raccomanda l'analisi; e l'analisi può prendersi in due sensi opposti: da un lato può essere l'esame attento, minuto, regolare di tutti i fenomeni; esame che si riduce ad un'osservazione senza critica, all'osservazione del chimico o del fisico: dall'altro lato, l'analisi può essere la separazione matematica di tutti i fatti che non sono

riuniti dall'identità, dall'equazione e dal sillogismo. Descartes che vuol raggiungere coll'analisi la certezza matematica propende verso la seconda direzione, e se la certezza che si propone abbraccia egualmente due procedimenti opposti, quello d'ogni scienziato che deduce conseguenze incontestabili da un principio prestabilito, e il procedimento della critica che distrugge l'evidenza nell'atto stesso in cui pretende dimostrarla, le sue abitudini matematiche, le sue pretese dogmatiche, gli errori stessi de' suoi avversarj che egli immola spietatamente con ragionamenti logici l'impegnano sempre più nella via del criticismo.

Le regole del suo metodo sono le seguenti: « 1.° Non » ricevere mai alcuna cosa per vera, a meno che non » sia per tale riconosciuta, sì che il dubbio diventi » impossibile, 2.° Dividere le difficoltà in tante parti » numerose quanto si può ed è richiesto per meglio » scioglierle. 3.° Procedere con ordine cominciando » dagli oggetti più semplici e più facili a conoscersi. » 4.° Fare dovunque enumerazioni sì complete e rivi- » ste sì generali, che ne restiamo assicurati di nulla » aver ommesso. » Queste regole sono equivoche. Le tre ultime riescono scolastiche, incerte e di mera prudenza nell'applicazione. Come sapere se tutte le difficoltà sono divise? se l'ordine è vero, naturale? se l'enumerazione è compiuta? se nulla fu ommesso o trascurato? Qual uomo non si propone di ben riconoscere le difficoltà? chi ricusa di procedere con ordine? chi vuol fare enumerazioni incompiute? Nessuno: le tre ultime regole abbracciano dunque la precisione della matematica e quella di una scienza senza rigore e permettono egualmente il dubbio e il dogma. La

prima regola più rigorosa reclama l'evidenza: qual evidenza? Quella dei fatti o quella dell'identità, della equazione, della deduzione? Descartes scambia la prima colla seconda, varia colle occasioni, or logico, or trascinato dalla materia della logica. Ma chi non vede che questa regola dominata dalla prima regola, la quale è anch'essa subordinata all'intento di distruggere matematicamente tutti gli errori introdotti nella scienza a nome dell'autorità conduce direttamente allo scetticismo?

Nell'equivoco Descartes sperava l'equazione dell'universo; sospirava l'evidenza di una premessa e di una deduzione, l'intuito della verità prima, e delle sue conseguenze. Tale convinzione vien supposta dal suo dubbio che cade sui pensieri e non sul pensiero, sulle sue cognizioni e non sulla matematica, nè sulla logica, nè sulla ragione, in guisa che si limita ad avverare la possibilità dell' errore, la nostra fallibilità. Perciò egli non spinge l'analisi fino a separare la qualità dalla sostanza, la causa dall'effetto; non interverte le tesi, non dimostra la contraddizione che strazia l'alterazione, il rapporto, la materia e lo stesso pensiero, fatta astrazione della nostra fallibilità e pensa solo all'errore ed a vincerlo colla forza dell'equazioni dedotte dal suo pensiero. Su questa via tutta dogmatica egli crede a Dio perchè nella nostra mente dal concetto di Dio si transisce all'esistenza di Dio; crede al mondo perchè la sincerità di Dio è eguale alla verità della creazione: in sua sentenza il mondo si conserva per una continua creazione, perchè tra il conservato e il creato havvi distinzione di tempo ed eguaglianza di effetto. Dichiarando eguali lo spazio e la

materia, egli si apre l'adito per transire dalla metafisica alla fisica; e svolgendo poi una lunga serie di equazioni meccaniche, rende ragione della formazione dei mondi e dell'organizzazione degli esseri viventi. Lo stesso principio *cogito ergo sum*, non rassomiglia forse a un' equazione tra il pensare e l' esistere? Per Descartes l' essenza dell'anima non consiste forse nel pensiero?

Se non che nel mentre che accetta l' evidenza dei fatti, accetta in pari tempo l'evidenza dell'identità, dell'equazione e della deduzione; e ne segue che, progredendo, sottomette all' identità, all' equazione, alla deduzione gli stessi fatti prima dichiarati evidenti ed ogni sua asserzione viene così minata da un dubbio. Dopo di aver ammessa preliminarmente la chiara e distinta percezione della nostra esistenza, dopo di aver preso il suo punto di partenza nel pensiero, egli vuol dimostrare la verità stessa del pensiero: dopo d' aver adottata preliminarmente la matematica, vuol dimostrarne la verità: dopo di aver accettato il dato della ragione, confessa che la sua ragione potrebbe ingannarlo, che gli assiomi potrebbero essere falsi, che i teoremi matematici potrebbero non contenere se non un valore soggettivo, ed essere solo errori dell' uomo; riconosce, infine, che la chiara e distinta percezione da cui il dubbio vien reso impossibile, potrebbe essere una percezione umana, un' illusione dell' io. Il movimento delle equazioni lo porta molto al di là del criticismo esposto nella prefazione del suo sistema, ed irrompe ad ogni tratto per lacerare le sue pagine. Egli resta sempre dogmatico: ma a qual patto? a patto d'un miracolo continuo: nel suo sistema io son certo di

esistere perchè Dio lo vuole; la matematica è vera perchè Dio l'ha decretata tale; il mondo non inganna la mia percezione, perchè l'inganno fu respinto dalla volontà di Dio: havvi un rapporto tra i miei pensieri ed i corpi, perchè Dio ha prestabilito questo rapporto: Dio, un prodigio perpetuo della volontà divina; ecco il termine medio della metafisica cartesiana. E come mai Descartes dimostrava l'esistenza del gran genio della verità, di Dio? Col pensiero; in guisa che nel suo sistema il pensiero prova Dio, e Dio prova il pensiero; la matematica conduce alla teodicea, e la teodicea conduce alla matematica; la divinità è figlia dell'evidenza, e l'evidenza figlia della divinità. E qui la logica afferma e distrugge alternativamente i pensieri, gli assiomi, la matematica; però colla differenza, che la demolizione è naturale, e la ricostruzione soprannaturale; la prima è provata, la seconda supposta e da ultimo in balìa di un'incognita, per la ragione già detta che questo Dio creatore, conservatore, sincero, veridico, è assolutamente libero, assolutamente superiore alla creazione, alla conservazione, alla sincerità, alla verità; potrebbe voler ingannarci, potrebbe correggere i suoi disegni, pentirsene, rinnegarli. E forse furon già cambiati, e il mondo appare il contrario di quello che è nella presenza di Dio. Io lo domando, qual predecessore di Descartes dava maggior carriera al dubbio? Non è egli il filosofo che ci insegna a dubitare di tutto?

Dopo di lui la critica è come la freccia nei fianchi della balena; la metafisica deve morire; nè Spinosa, nè Leibnitz potranno salvarla e invece la critica è assicurata che tra i pensieri e le cose, tra l'anima e il

corpo, tra lo spirito e la materia, havvi la distanza della contraddizione; è certa, che la storia, che la tradizione, che la morale, che la politica sono scienze congetturali, negate, disdegnate da chi cerca la certezza assoluta e condannate oramai a svelare ogni giorno le antinomie che le straziano. Il dubbio sull'esistenza dell'io e della natura resta invincibile; l'intuizione è sospetta, nè può essere garantita da Dio: si dubita di ciò che si vede; e Dio, che sfugge alla visione, non può toglierci dalle incertezze. Non sarà difficile l'oltrepassare la critica di Descartes tentando di oltrepassare il dogma.

I sistemi di Malebranche, Spinosa e Leibnitz sono tre confessioni implicite e progressive della contraddizione universale che li opprime. Perchè Malebranche dichiara essere il mondo percetto in Dio? Perchè esagera egli i miracoli del cartesianismo? perchè dimostra l'impossibilità d'ogni relazione tra lo spirito e il corpo, tra il pensiero ed il suo oggetto: dunque deifica questa relazione, e spiega la percezione divenuta impossibile colla teoria della visione in Dio. Presso Spinosa la contraddizione tra il pensiero e la sostanza che pensa è scoperta, proclamata; quindi il sistema di Spinosa è già il sistema della contraddizione universale. Presso Leibnitz la confessione è ancora più esplicita; le sue monadi, la sua armonia prestabilità, la sua teodicea suppongono che spirito e il corpo non possono fra di essi comunicare, che il pensiero non può avere alcun rapporto col suo oggetto; che il mondo fisico, anche considerato negli elementi i più semplici della materia e del moto, è assolutamente impossibile per chi non rinuncia alla logica.

Berkeley e David Hume separano infine il momento critico dal sistema di Descartes e de' suoi successori. Il primo applica il metodo alla natura, la nega, resta solo colle sue idee, col suo Dio, primo a proclamare lo scetticismo psicologico. Ma egli non è se non discepolo, semplificatore, si limita a voltare le spalle a taluni dogmi troppo strani e resta più debole dei maestri poichè nella psicologia lo scetticismo erra a caso, il non-io essendo evidente quanto il suo contrario, l'io pensante: non v'ha dunque ragione per sacrificarglielo, nè per preferirglielo. D'altronde, possiamo noi accettare Dio quando neghiamo il mondo? La separazione matematica delle nozioni non conduce a sacrificare una nozione all'altra ma a dimostrare l'impossibilità d'ogni sacrifizio, d'ogni scelta, d'ogni punto di partenza. Berkeley non possedeva il metodo, ed il buon prelato ne era la vittima. Con David Hume lo scetticismo psicologico fa un nuovo passo e meglio istrutto nega Dio, le idee, il mondo; non vede fuori di sè nè generi, nè esseri sopranaturali, nè cose naturali ma, confinato nella psicologia, ripete sotto altre forme gli errori di Berkeley. Quando combatte Dio, combatte un errore, e non un'evidenza; fa atto di buon senso, e non di critica: quando nega le idee di sostanza, di causa, di tempo, di spazio perchè non adequate alla sensazione, non si accorge che sono evidenti come la sensazione, e che hanno il diritto di intervertire tutte le sue tesi; quando nega il mondo, non s'accorge che il mondo è evidente quanto l'io, e che l'io è incerto quanto il mondo. David Hume non giunge mai ad afferrare nè l'istrumento della critica nella sua purezza, nè la contraddizione ne' dilemmi, nè l'interversione dialettica

nelle sue antitesi: non separa mai la critica dell'evidenza dalla critica dell'errore.

Era riserbato a Kant di compiere il momento critico cartesiano; ed egli ebbe il doppio merito di afferrare l'analisi nella sua forza, e di mostrare l'evidenza nelle sue contraddizioni. Egli cominciò dall'afferrare l'analisi, separò matematicamente l'uno dall'altro tutti gli elementi del pensiero, tra cui non havvi identità; e le nozioni da lui separate non furono più ricongiunte, qualunque sia la forza occulta che le combina e non rimasero più se non fatti uniti a caso, senza che se ne sappia la ragione. Dopo di lui, la sostanza non ha più rapporto alcuno colla qualità, nè la causa cogli effetti; il tempo, lo spazio, le condizioni dell'universo, non tengono più all'universo stesso ed è ben inteso che la scienza finisce dove comincia la sintesi; dove comincia la cognizione, la scienza è distrutta; non è più concesso l'affermare che il mondo esiste o che noi esistiamo; questi più non sono se non giudizi fatali, empirici, i quali rimarranno in eterno senza base.

Il secondo merito di Kant fu la scoperta delle antinomie ridotte all'opposizione del finito o dell'infinito, della libertà e della fatalità, della natura e di Dio; e aprivasi così la serie dei dilemmi. Nè Descartes, nè David Hume, nè alcuno tra i filosofi moderni aveva mai sospettato che la contraddizione potesse trovarsi ordinata *a priori* nell'universo. Nessun uomo prima di Kant aveva concetto il pensiero di por fine ad un errore infinito, rivelando i dilemmi originari dello spirito umano.

Riconosciuti i due meriti di Kant, non dimentichiamo

che il principio della critica è la dominazione della logica, che distrugge sè stessa; e ci sarà facile di scorgere i difetti della critica kantiana.

Essa prende il punto di partenza nell'io pensante di Descartes: quindi è critica psicologica: è una critica imperfetta, falsa e iniziata a caso, perchè il punto di partenza dev'esser dovunque, fuori di noi come in noi. Kant attribuisce le contraddizioni alla mancanza di armonia tra le nostre facoltà e le cose esteriori: per lui le contraddizioni sono errori del nostro intelletto e suppone che non possano essere nelle cose. Perchè? non lo dice: la sua asserzione è gratuita, l'edifizio che si fonda su questa asserzione poggia sul falso. — Dissolvendo le nostre cognizioni nei loro elementi, l'analisi di Kant è esatta: ma quale ne è il processo? chi lo fa? non vedesi: la separazione si termina negli elemènti, il dubbio sovrasta a tutti i giudizi non analitici, a tutte le sintesi; ma non si spinge più oltre, non fa giuocare la logica, non cerca un passaggio matematico da un elemento all'altro, da un giudizio all'altro. Dunque non oltrepassa la dissoluzione, non iscopre le vere contraddizioni dell'evidenza, non rivolge le condizioni di ogni cosa contro la cosa subordinata, non rivolta le condizioni dell'universo contro l'universo, non giunge all'assioma dell'impossibilità di tutte le cose e di tutti i pensieri. Non progredendo apertamente coll'istrumento della logica, Kant non coglie al vero le antinomie. L'io e il pensiero non solo s'uniscono arbitrariamente, ma si escludono scambievolmente: il non-io non è solo affermato gratuitamente, ma è affermato contraddittoriamente, dovendo io ignorare ciò che è fuori di me. — Quali sono le antinomie di Kant? Ri-

duconsi al finito e all'infinito, alla libertà ed alla fatalità, a Dio ed alla natura; antinomie che il filosofo tedesco annovera e classifica artificialmente sotto le diverse categorie della ragione. Nuovo errore Le antinomie sono in noi e fuori di noi; non si riducono nè a tre, nè a dieci, nè a venti; non possono essere nè classificate, nè coordinate; la stessa idea di ordinare le antinomie si oppone alla critica, e la distrugge. Dio è il termine più importante dell'antinomia di Kant, e Dio non doveva mostrarsi nella critica; non è un fatto, non è un'evidenza, ma un'iperbole che conferma la critica, un sotterfugio che compromette quelli che vi ricorrono. — Infine Kant pretende sciogliere le antinomie; ed evita le une imputandole a un difetto del nostro intendimento; scioglie le altre scegliendo una tesi malgrado l'antitesi, per la ragione che la necessità di operare ci impone certe credenze. Nel primo caso continua l'errore psicologico, che imputa le antinomie a un difetto della mente. Quando poi sceglie certe tesi perchè la necessità di agire legittima certe credenze, egli disconosce e l'antinomia e l'azione. La prima non ci lascia liberi, il suo dilemma è impassibile, eterno, nè si lascia piegare da alcuna convenienza, da alcun interesse: il vero è vero; il fatto, fatto; torna esso a nostra ruina? tanto peggio, nè ci è dato di mutarlo. L'azione poi trovasi in balìa della critica quanto il vero; è stretta dalle antitesi del dovere e dell'interesse, del dolore e del piacere, della felicità e dell'infelicità; l'impossibilità di agire sorge dal fondo stesso dell'azione; fosse pur vera l'esistenza dell'io, della natura e dello stesso Dio, fossero pur evidenti la ricompensa della virtù, la pena del delitto. Più logico

era Descartes quando di proposito deliberato dichiarava di voler rimanere onesto a dispetto della critica. Kant vuol frodare una conseguenza incalcolabile, eterna, a un istinto della volontà, a una nobile ispirazione, a un sofisma che accoglie il nostro destino spaventato dalla critica. Posto il sofisma, cammina da sè, vuole stabilito l'essere dove havvi il non-essere; vuol l'io benchè incerto, il non-io benchè irrito, Dio benchè annullato; e con Dio vuole la grazia, la salvezza, il paradiso, forse l'inferno; e un primo errore evoca lo spettro del Cristianesimo, e il lavoro della critica cade al disotto di Descartes.

CAPITOLO VI.

L'impossibilità di oltrepassare la contraddizione.

La filosofia riconobbe in ogni tempo la necessità di ammettere alcune contraddizioni, onde poi vincere le altre oltrepassandole; e difatto se torna vano ogni sforzo per concordare logicamente i fenomeni della natura, se son figli della discordia, frutti della contraddizione, cui corrispondono altrettante contraddizioni, nella nostra mente, non resta che di concatenare le contraddizioni stesse in guisa che si generino da sè tanto fuori di noi che in noi e in quel modo che un contrario trae seco la nozione dell'altro contrario. Così dopo Kant sperasi di scoprire il vero per la forza stessa dell'assurdo.

Ma non ci è dato di penetrare al di là della contraddizione, e ogni tentativo su questa via incontrerà

sempre due ostacoli insuperabili. Dapprima il punto di partenza sarà arbitrario, in eterno. Quando la logica è soppressa, l'uomo trovasi solo nella varietà delle cose e delle idee: come dunque scegliere un punto di partenza? Come optare per l'uno tra gli innumerevoli contrarj che straziano la natura? Qual sarà il mistero dei misteri? Sarà sempre un' ipotesi e che l' ipotesi sia una storia sacra come quella del peccato di Adamo, che sia figlia di un' estasi, che si riduca ad una nozione dialettica, quale sarebbe la compenetrazione dell' essere col non-essere; l'origine, il punto di partenza sarà sempre arbitrario, e quindi si progredirà senza direzione. La filosofia si ridurrà ad un gioco più o meno ingegnoso e terribile, in cui la vittoria resterà, non alla verità, ma al più forte, voglio dire a colui che avrà sorpassato gli altri nella potenza di affascinare col misticismo o d' intervertire ogni concetto per mezzo della dialettica.

In secondo luogo, lo sviluppo della filosofia, della contraddizione sarà arbitrario come il punto di partenza. Tolta la logica, non abbiamo più guida, non havvi più processo, nè progresso; si erra a caso; il freno stesso dell' impossibile scompare; quindi la filosofia della contraddizione sarà grande a forza di assurdità, camminerà sfrontatamente colle religioni, o colla fede, o coll'estasi, o con una dialettica di sua invenzione, senza che regola alcuna possa governarla. Non potrà nemmeno dirsi che la filosofia della contraddizione si sviluppi; sarà obbligata di ricominciare di continuo il suo lavoro: arbitraria nel punto di partenza, lo sarà altresì in ogni suo punto, sempre strascinata dal capriccio delle analogie.

I due vizi del punto di partenza e dello sviluppo rinvengonsi nella filosofia di Hegel, benchè mascherati con maravigliosa destrezza dall'idea di progredire identificando la logica colla sua materia ossia l'istrumento che giudica colla cosa giudicata, compenetrazione che invade l'universo in guisa che la scienza nulla lascia fuori di sè e che ogni vero da lei conquistato non può vedersi intervertito. Il sillogismo hegeliano segue adunque il moto dei contrari, passano dall'uno all'altro, fondandosi sulla loro congiunzione e ripulsione reciproca, ed essendo i contrari gli stessi in noi e fuori di noi, intende di conoscere e fare nel tempo stesso tutto quanto esiste. Il suo primo termine è una tesi, e questa tesi ci conduce fatalmente all'antitesi che vien concepita nello stesso momento. Il finito e l'infinito, la causa e l'effetto, la luce e le tenebre, tutti i contrari non sono essi indivisibili, correlativi, simultanei? Dunque stabilito un termine, Hegel passa al termine opposto, che lo nega, vi passa fatalmente, vi organizza la contraddizione, con essa non solo distrugge la tesi, ma con nuovo rivolgimento annulla poi l'antitesi stessa, nega la negazione, e ristabilisce così il primo termine, che non è più il primo, ma bensì il primo modificato, il primo in azione, il primo operante; in una parola, il termine in cui il sillogismo e la materia del sillogismo, sempre identificati, creano un nuovo oggetto. Tale è il suo processo.

Egli prende il punto di partenza nella nozione più evidente e più primitiva, quella dell'essere; e sembra difatto, che non si possa accusarlo di partire da una ipotesi arbitraria. Stabilito a primo termine del suo sillogismo l'essere, passa fatalmente al non-essere il

quale concepito nel medesimo tempo che l'essere, ne è l'antitesi naturale. Poi nega l'antitesi, dicendo: il non-essere non esiste. Ora, se il non-essere non esiste, che ne risulta? ne risulta l'essere il primo termine, ma l'essere modificato, dice Hegel, dalla negazione del non-essere, e quindi l'essere non assoluto, non vuoto, che fu distrutto dal non-essere, ma l'essere che diventa, il diventare. Il diventare, alla sua volta ci conduce all'antitesi e la qualità negata dalla diversità, riproduce il diventare modificato, e trasformato in un nuovo termine, l'essere limitato. Così, partendo dall'essere con una serie di trinità che si concatenano, Hegel spiega la natura, l'uomo, la storia, Dio; per lui l'universo non ha secreto alcuno; egli sa perchè la terra gira intorno al sole, perchè gli esseri organizzati si succedono gli uni agli altri nella storia del globo. Nulla sfugge al suo sillogismo.

A malgrado di tanta tortura i due inconvenienti della filosofia della contraddizione si manifestano patentemente nella sua filosofia, dove il punto di partenza è arbitrario, e lo sviluppo non è uno sviluppo.

Infatti il sillogismo hegeliano stabilisce una tesi, e passa ad una tesi opposta e fin qui non oltrepassa punto la logica e ne accetta la critica, e mostra che tutto è contraddittorio, che le nozioni si presentano per dilemmi, e che ogni cosa trovasi avvolta ne' contrari. Qual'è il momento in cui il sillogismo di Hegel oltrepassa la logica e crea una filosofia della contraddizione? è il momento del terzo termine, quando negasi l'antitesi per ristabilire la tesi modificata. Ma negando l'antitesi devesi ritornare alla tesi pura e semplice, e per conseguenza al primo termine del sil-

logismo, senza che un nuovo essere possa sorgere dal conflitto della tesi e dell'antitesi. Stabilite voi l'essere? Sia; l'essere è dato; l'antitesi del non-essere si presenta immediata, la contraddizione sorge figlia della natura. Hegel la prova colla forza della logica, e in ciò egli resta sotto l'impero della maniera abituale di ragionare. Hegel non vi si sottrae se non negando il non-essere. Ora, quando la filosofia di Elea ha negato il non-essere, fu dichiarato esservi un solo ente, il tutto formare una sola cosa; il primo termine del sillogismo hegeliano ha dovuto restar solo. Hegel, deducendo dalla negazione del non-essere il diventare, aggiunge artificialmente un nuovo termine a due termini che non lo contengono. Il diventare non è l'essere, nè il non-essere, nè la loro sintesi; le nozioni logiche dell'essere e del non-essere si limitano ad accusarlo di contraddizione. Nel tempo stesso il diventare si distingue talmente da questa contraddizione, che ne rimane separato per sempre, com'è separato dalle qualità, dal limite, dal tempo, dallo spazio e da tutti gli altri fenomeni. Il sillogismo hegeliano mette in evidenza una contraddizione, e quando vuole oltrepassarla negando la negazione, si riduce ad un movimento artificiale, a una astuta disposizione di termini, in cui il terzo termine sembra generato, e in cui la generazione è interamente arbitraria.

Un hegeliano dirà: « Non sono io, è la natura che » inventa l'artifizio e che oltrepassa la contraddizione. » Potete voi negarmi il fatto del diventare? potete voi » negarmi la contraddizione del diventare? I termini » di questa contraddizione non sono essi l'essere e il » non-essere? il non-essere non contiene egli la sua

» propria negazione? Confessate dunque che il diventare è la sintesi dell'essere e del non-essere; riconoscete il fatto della natura, che si sviluppa oltrepassando la contraddizione. » Io accordo l'artifizio della natura, e nego l'artifizio hegeliano. La natura si manifesta coi fenomeni; ogni fenomeno sotto l'impero della critica è in contraddizione con sè stesso e cogli altri fenomeni. Quando ho scoperto 1.° il fenomeno, 2.° le sue contraddizioni, tutto è scoperto, e le contraddizioni conducono a dilemmi, in cui il sì e il no restano eternamente immutabili. Ecco l'artifizio della natura. Quello di Hegel consiste nel combinare, nel concatenare le contraddizioni; crea un processo fantastico per forzarle a spiegare i fenomeni creandoli. Qui tutto è inventato, tutto fittizio. Io non so se fra le contraddizioni che si svolgono intorno al diventare debba scegliere quella dell'essere e del non-essere, piuttosto che quella del limite e della qualità, o della qualità e della sostanza, o dell'uno e del multiplo; tutte contraddizioni egualmente distinte e separate dal diventare. Io non so se l'essere e il non-essere si combinano realmente nel diventare, se lo creano per un miracolo, o se, al contrario, è il diventare che crea questo miracolo dell'essere e del non-essere nel mio intelletto. D'altra parte, io so che, negando il non-essere, resta solo l'essere, come negando l'essere resta solo il non-essere. La contraddizione dialettica trovasi nell'essere, che rende impossibile il non-essere, il diventare e tutti i fenomeni: la contraddizione trovasi nel non-essere, che rende impossibile il diventare e tutta la natura: la contraddizione trovasi nel diventare, che mente all'essere, al non-essere, come alla sostanza, alla qualità, al limite, a tutto. Il sillogismo

hegeliano non concatena mai le contraddizioni, non contiene mai la ragione che suggerisce la scelta de' suoi termini; la sua negazione della negazione deve farlo retrocedere all'affermazione primitiva. Quando Hegel dice che la sintesi è l'affermazione prima modificata, dice, in sostanza, ch'essa è la stessa senz'essere la stessa, che le rassomiglia e che ne differisce; l'incertezza di questo ritorno equivoco, lungi dall'oltrepassare la contraddizione, la conferma, benchè apra l'adito a mille analogie artificiali ed arbitrarie. Se credete alla logica, la prima metà del sillogismo hegeliano è vera, l'essere si concepisce col non-essere, che lo distrugge; e accettata la logica, essa vi condanna a rifiutare come spuria e fantastica la seconda metà del sillogismo, dove il primo termine è lo stesso e non è lo stesso; e dove la contraddizione che annienta due contrari, crea per un miracolo d'inconseguenza, una nuova affermazione. Se non credete alla logica, potete accettare la seconda metà del sillogismo hegeliano, ammettere che la sua conclusione è il primo termine identico e non identico; vi è permesso di dire che l'annientamento reciproco di due contrari crea un nuovo fenomeno: sciolto da ogni dovere di essere coerente, siete assolutamente libero; ma in tal caso la prima metà del sillogismo è stravagante e insensata, per ciò stesso che trovasi rigorosamente dettata dalla logica, che ne esprime il più rigoroso risultato.

Si dirà ancora: « La natura cambia; non potete im-
» pugnare che il cambiamento si attua negando uno
» stato anteriore, e che una serie di cambiamenti si
» traduce in una serie di negazioni, le quali si negano
» successivamente fra loro. Ma che fate voi quando

» negate una negazione? Ristabilite l'affermazione pri-
» mitiva, il fatto primordiale, che troverete modificato
» perchè la natura cambia. Dunque la natura cambia,
» essa stabilisce un primo termine; cambia ancora;
» seguitela, la vedrete negare il secondo termine; accade
» un terzo cambiamento; seguite sempre la natura, essa
» ha negato la negazione anteriore; dunque dovete
» cercare e scoprire nel terzo cambiamento le traccie
» dell' affermazione primitiva. Questo è il movimento
» della natura, questo è il processo del sillogismo he-
» geliano. » La distanza è grande tra la negazione dialettica e la negazione positiva. La prima è una contraddizione pura e semplice; il sì e il no si stabiliscono e restano eternamente, quindi la negazione dialettica è sterile, è il non-essere che si oppone all'essere, il finito che si oppone all'infinito, la libertà che si oppone alla fatalità. Negando la negazione dialettica, si ristabilisce l'affermazione; negando il non-essere, si ristabilisce l'essere; sopprimendo il finito, resta l'infinito; togliendo la libertà ritorna la fatalità. Nulla di più naturale; soppresso l'uno de' termini di un dilemma, l'altro trionfa. Al contrario, la negazione positiva stabilisce una cosa nuova; non è più una mera negazione, ma la sostituzione di una cosa ad un'altra per cui oppone al feto il neonato, al neonato il fanciullo, al fanciullo l'adolescente, all'uomo il cadavere, al cadavere la cenere del sepolcro. Qui la negazione della negazione non ritorna mai al punto di partenza. Direte che la cenere d'un sepolcro è l'uomo ristabilito e modificato? direte che l'uomo è il feto ristabilito e modificato? Sarebbe far giuoco di parole, e dare in vuoti sofismi. Dunque il sillogismo hegeliano si sviluppa

in aria, e la natura si sviluppa coi fatti; il sillogismo hegeliano è metafisico, e la natura è fisica: il sillogismo hegeliano opera sul vuoto, sulla negazione delle antitesi; la natura opera sulle realtà, emettendo tesi sempre nuove, voglio dire creando esseri sempre nuovi.

Resta al filosofo tedesco il solo merito di svelare la contraddizione dialettica che incede a testa alta nella natura, ed egli disdegna, degrada la logica, la condanna a strisciare per terra dal simile al simile, la riduce a scorrere sul piano inclinato di ogni tesi, dove arrestata dall'urto dell'antitesi, deve scorrer di nuovo sul nuovo termine. Il sillogismo della natura la sospinge sulle sue linee traversali; essa perviene, senza saperlo, attraverso al sì e al no, a sintesi inaspettate, emergenti da contraddizioni incessanti. Ma la logica non si lascia così degradare nè subalternizzare con una simmetria di contrarj emergenti a capriccio, e lungi dal lasciarsi dominare dal sillogismo hegeliano, lo accusa di stabilire un primo, un secondo e un terzo termine, nel mentre che per essa non havvi nè primo, nè ultimo; tutti i termini sono eguali: lo accusa di stabilire una affermazione ed una negazione, una tesi ed un'antitesi; nel mentre che al suo cospetto non havvi negazione, nè affermazione, nè tesi, nè antitesi, perchè a vicenda la negazione ha diritto di figurare come affermazione, l'antitesi come tesi. Nel sillogismo hegeliano vi ha *processus,* progresso e creazione; e la logica gli oppone il regresso, la decadenza e l'annientamento: dinanzi ad essa nessun principio, nessun progresso, nessun metodo. Hegel ha disconosciuta la logica, e la logica intervertirà il suo sistema.

Nel fatto l'hegelianismo è arbitrario nel punto di partenza. Il suo sillogismo deve cominciare da una tesi: dove la prenderà? quale principio sceglierà? Le tenebre o la luce, il freddo o il caldo? Hegel sceglie l'essere. Ma perchè incominciare dall'antitesi dell'essere e del non-essere, invece di scegliere quella del bene e del male? L'essere, si dirà, è la nozione più semplice: rispondo, ch'essa è altresì la nozione più vuota. Voi supponete che la natura passi dal meno al più, dall'imperfetto al perfetto, dalla potenza all'atto, dall'uovo alla gallina: mi è permesso di pensare che la natura passi dalla gallina all'uovo, dall'atto alla potenza, dal perfetto all'imperfetto, dal più al meno. In questo caso il punto di partenza sarebbe l'essere il più perfetto, una natura edenica, da cui il mondo attuale deriverebbe per una degenerazione successiva che potrebbe continuare all'infinito, e riuscire con la perdita delle sue qualità alla semplice esistenza, al solo essere, ad una mera possibilità. Non opponetemi i progressi del globo, la testimonianza della geologia, e quella della storia naturale, la serie degli animali che s'innalzano di grado in grado per riuscire all'uomo. Non mi si opponga il progresso della storia umana, che passa dallo stato selvaggio ad un incivilimento senza limite assegnabile. La questione non è questa; non si tratta di alcuni fatti oscuri, equivoci, confinati in un angolo dell'universo, nel nostro misero pianeta; la questione hegeliana è metafisica, incomincia prima dell'origine del globo, prima della materia, nel seno dell'eternità; non finisce colla terra, e oltrepassa ogni previsione possibile. Noi siamo in presenza dell'immensità, dell'ignoto; il regresso è possibile come il pro-

gresso. Se la terra non è antica potrà invecchiare, deve raffreddarsi; la fisica può predire il giorno in cui sarà rappresa dal gelo della morte; si può supporre che gli astri si spegneranno, si deve supporlo. Perchè dunque scegliere il punto di partenza nell'essere eguale al nulla, piuttosto che in una natura perfetta? perchè supporci figli d'un progresso continuo, mentre forse siamo figli d'una degenerazione, d'una decadenza progressiva che condurrà la natura all'essere indeterminato eguale al nulla? Gli antichi partivano dal perfetto per giungere all'imperfetto: interprete di un sentimento moderno, Hegel parte dall'imperfetto per arrivare al perfetto; gli antichi sacrificavano l'uomo alla natura, i moderni sacrificano la natura all'uomo; il dogma del progresso si è sostituito al dogma della caduta; il nostro dogma è più utile, più morale, più umano. Ma l'interesse dell'uomo è egli l'interesse della natura? Ecco la questione.

Arbitrario nel punto di partenza, l'hegelianismo deve esserlo nel suo sviluppo per creare ad ogni istante un terzo termine, che rappresenti la trasfigurazione della tesi negata dalla sua antitesi; ma lungi dal proseguire il suo lavoro, lo ricomincia di continuo; ad ogni ternario si ferma e ne stabilisce artificialmente un altro di sua invenzione e che nessun suo discepolo avrebbe mai imaginato. Di sillogismi aristotelici ne possiamo fare mille, di hegeliani non uno senza il maestro. Tutti poi si assestano nella grande trinità, di un immenso sillogismo: nel cui primo termine vien posto l'essere metafisico co' suoi momenti; nel secondo, l'essere opposto a sè stesso, cioè la materia e tutte le sue leggi; finalmente, la negazione della negazione conduce al-

l'uomo, in cui l'essere (o Dio) domando la natura finisce per acquistare la coscienza di sè stesso. I progressi di questa coscienza sono quelli della storia, che s'incorona collo stesso hegelianismo, il quale dà all'uomo la coscienza d'esser Dio. Il sublime e il bizzarro s'intramettono così nella conclusione: il sublime sta nella religione dell'umanità, che detronizza tutti i culti; il bizzarro nella deificazione dell'uomo fatto signore della creazione: forse v'ha alcun che di vero, e certo un grand'atto di fede; ma questo vero è l'ignoto, la fede si perde nel nulla. Tutto il sistema forma adunque un unico sillogismo, che si prova colla sintesi dei contrari, e in cui la conclusione è ignota: qual'è adunque il risultato dell'hegelianismo? la sintesi dei contrari, cioè la contraddizione universale, e la conclusione nell'ignoto, cioè l'assenza del vero.

Niun filosofo, tra i moderni, ha eguagliato il genio di Hegel; niuno è stato di lui più ardito, più preciso, più infaticabile nella invenzione metafisica: siamo presi d'ammirazione nel considerare quest'uomo, che, senza ristarsi mai, si apre la via a traverso l'impossibile; egli è sempre solo, ed esce sempre grande da una lotta disperata; egli è sempre vittorioso tanto da renderci attoniti. Pure la sua forza si mostra non nella metafisica, ma nello scetticismo. Quando egli cerca il sillogismo del moto della terra o l'antitesi che crea i minerali, il suo procedere è sofistico, e qualche volta puerile; ma quando dubita egli è grande; quando poi spiega Socrate, Cristo, la riforma di Lutero, la rivoluzione di Francia, allora ci sforza a sinceramente ammirarlo ma non a causa del suo sillogismo, bensì perchè egli è il più potente osservatore delle contraddi-

zioni che hanno agitato i filosofi ed i legislatori. Su questo campo egli non è più metafisico, ma fisico, storico; segue l'evidenza; il suo sillogismo, lungi dal soccorrerlo, lo imbarazza, lo svia: è la fonte prima di tutti i suoi errori nella filosofia della storia per cui separa i momenti del pensiero secondo il caso dei continenti, delle guerre, delle razze, dei fortuiti eventi, sostituendo cento cavillosi concetti alle transizioni che gli mancano. La logica opprime il titano che la vuol vinta.

Se adunque una filosofia, stando alla logica, è cosa impossibile, la filosofia, in onta alla logica, è impresa insensata. nè potrà mai svincolarsi dalla contraddizione che scaturisce sotto il peso della ragione.

PARTE SECONDA

DELLA RIVELAZIONE NATURALE

Ci è impossibile il lottare contro il dubbio universale; non potremo mai vincerlo, nè dimenticarlo; non ci rimane che ad evitarlo, a fuggirlo, riparandoci sul campo stesso ove la natura ci chiama. Noi viviamo sicuri in mezzo ad un caos di contraddizioni; prima di imprendere il lavoro della critica eravamo certi della nostra esistenza e di quella delle cose; la critica si è sforzata di svellere dalla nostra mente, l'una dopo l'altra, tutte le nostre credenze. Le ha forse distrutte? cessiamo noi di cercare il bene e di fuggire il male? dubitiamo noi realmente di noi medesimi, della famiglia o dello stato? La critica ha distrutto ogni cosa, e nondimeno ogni cosa le sopravive. Tutte le apparenze dichiarate impossibili, sussistono; la guerra universale di tutte le cose e di tutti i pensieri è stata inoffensiva; nessun oggetto è sparito, nessun fenomeno svanito. Havvi dunque una via di salvezza, e ci è indicata dalla critica stessa. Perchè ci sospinge essa alla contraddi-

zione? perchè abbiam dato lo scettro dell'universo alla logica: l'identità, l'equazione, la deduzione non si trovano in nessuno luogo, e ne risulta che l'intera natura si sviluppa per l'assurdo. Vogliamo noi porre in disparte la logica? Tentiamo noi di accettare i fenomeni naturali a dispetto dell'identità, dell'equazione e del sillogismo? allora sì che l'universo è possibile; ma nel tempo stesso tutto è possibile: tale è l'assioma della natura francata dal giogo della logica. Ma questo assioma appartiene egli di fatto alla natura? No, la natura vi è straniera, non è una semplice possibilità: l'assioma che tutto è possibile non è ancora che l'assioma della logica che, abolita per una finzione della mente, dichiara possibile perfin l'impossibile, e ci ripiomba nel dubbio. Regina della natura, essa nega ogni cosa, ogni pensiero, non potendo soffrire le contraddizioni che fa sorgere; rivale della natura, ci confonde di nuovo, sfidandoci a proclamare la contraddizione universale se l'osiamo.

Non possiamo tollerare la logica, o comandi o gareggi colla natura: sottomettiamola alla natura, onde serva d'istrumento ai fenomeni; i dubbi, le contraddizioni svaniranno, l'assurdo si troverà confinato in una sfera esteriore a quella della nostra azione. Questo partito non è arbitrario; ci è suggerito dall'indole stessa della logica che, non predestinata a comandare, non precede i fenomeni, ma li seguita. L'identità non è che l'identità di una data cosa; l'equazione svela il rapporto tra due termini presupposti; il sillogismo è sempre in balìa delle sue premesse, che lo spingono verso la conclusione: la nostra mente, la nostra vita, tutto comprova che, subordinate all'impero

dei fatti, le forme logiche coordinano i nostri pensieri e determinano le nostre cognizioni. Il disordine della contraddizione non si è mostrato che nel giorno in cui la filosofia ha loro chiesto l'origine dei fenomeni; da quel momento fu commesso un errore di cui sarà eterna la pena, perchè l'affermazione e la negazione, attinte nel seno delle cose e accozzate insieme dalla dialettica, resteranno sempre sospese sovr'ogni cosa, sovr'ogni pensiero. Per riacquistare quello che ci resta, voglio dire il fenomeno materialmente indistruttibile, e per mantenere la proprietà di quell'evidenza che ci illumina, bisogna che l'identità, l'equazione e la deduzione siano da essa soggiogate.

È antica l'idea che la ragione deve servire ad una rivelazione, che un'autorità divina deve signoreggiare il sillogismo; quest'idea si trova nel fondo di tutte le religioni; il genere umano ha sempre compreso che il mistero era alle origini, che le origini stesse ci sfuggono, e devono restare nel seno dell'eterno. Quindi si obbediva ai rivelatori, si accettavano i profeti; e un libro sacro, un' impossibilità logica, un assurdo sociale serviva di principio alla scienza e all'azione. Il tempo dei miti è passato; noi non crediamo a nessun libro sacro, a nessun profeta o rivelatore; ma dobbiamo credere alla rivelazione della natura; non scelta a capriccio, essa ci invade e ci trascina nella sua corrente; costituisce l'esser nostro, ci dà la volontà, la ragione: come mai la volontà, e la ragione potrebbero resisterle? Che s'impadronisca adunque dell'istrumento della logica, che domini per sempre le tre forme della certezza; non ci sarà mai dato di riconquistare l'innocenza primitiva; il dubbio resterà invitto nella

nostra mente; pure non potrà toccare se non la regione trascendente, ove si formano i mondi; e sulla terra non potrà falsificare la forza delle cose, nè alterare quella della giustizia.

Triplice è la rivelazione naturale, che si manifesta in primo luogo negli oggetti, poi nella vita, e da ultimo nell'ispirazione morale: noi la seguiremo passo passo nelle sue tre manifestazioni.

SEZIONE PRIMA

LA RIVELAZIONE DEGLI ESSERI

CAPITOLO I.

Nella rivelazione l'essere e il parere sono identici.

La rivelazione è tutta nelle apparenze, che sono tutte indistruttibili, che la critica combatte senza annientare, senza neppure affievolirle; l'ombra esiste quanto la luce, le immagini de' sogni sono incontestabili quanto lo spettacolo della natura. Dunque ogni apparenza è una realtà.

A torto si dice che l'apparenza c'inganna; non può ingannarci: l'errore nasce precisamente quando vogliamo oltrepassarla colle induzioni, colle congetture, colle ipotesi. Io m'illudo sulla grandezzza del sole, solo perchè non mi fermo alla sua grandezza visibile, perchè gli suppongo una grandezza tangibile, paragonata a quella svelatami dall'occhio, una materia solida corrispondente alla visione. Quanto appare è vero, quanto suppongo è falso.

In qual modo rettifichiamo noi gli errori? coll'osservazione, col moltiplicare gli esperimenti, coll'aderire ai fatti; è adunque l'intuizione, è l'apparenza che c'instruiscono. Non contesto la possibilità dell'errore; no,

certo; contesto la possibilità di separare l'apparenza dalla realtà. L'errore non cade se non sull'ordinamento delle apparenze, non si sviluppa se non col lavoro dell'intelletto, che pretende oltrepassare il fenomeno. Non alteriamo le apparenze, prendiamole quali si presentano all'intuizione, saranno tutte infallibili; l'essere e il parere si troveranno identici.

Chiedere se le apparenze sono la realtà, se sono ciò che appariscono, se possono ingannarci, torna lo stesso che il chiedere se gli oggetti sono oggetti, se lo spazio è lo spazio, se il tempo è il tempo. Con tale indagine noi trasportiamo ai fenomeni una distinzione che non è legittima, se non quando noi compariamo le nostre ipotesi e le nostre congetture coi fenomeni stessi. Possiamo paragonare le nostre supposizioni cogli oggetti ai quali si riferiscono; possiamo verificare l'idea che ci formiamo di una nave, guardando la nave: ma a che paragoneremo noi l'apparenza stessa? la nave che si guarda? Col pretendere di verificar l'apparenza si finisce a considerarla come il segno, come l'indizio di una cosa sconosciuta: si pone così un problema artificiale; per iscoglierlo si interroga la logica, e la logica risponde cercando l'identità, l'equazione, il sillogismo tra il noto e un ignoto immaginario. Quindi le assurdità metafisiche, le apparenze che non appariscono, e da ultimo le contraddizioni eterne.

Se non si deve distinguere l'apparenza dalla realtà, la ragione vuole che non si abbia a cercare d'onde vengono le apparenze. Si manifestano, dunque sono. Così l'indagare l'origine del mondo, o la nostra propria origine, ci conduce a cercare un fenomeno al di là dei fenomeni, e per conseguenza a supporre un feno-

meno ignoto, immaginario, al di sotto di quanto appare. In questa supposizione noi siamo vittime della dialettica, perchè non abbiamo verun dato, verun punto d'appoggio, e se vogliamo dire d'onde venga il mondo bisognerà dedurlo da ciò che non è il mondo, da Dio o dal caos o dal nulla e in ogni modo generarlo assurdamente Or bene, dite che il mondo viene da sè; appare, dunque è: la ragione non ha nulla a cercare, nulla ad apprendere al di là dell'apparenza.

I fenomeni bastano a sè stessi, si provano da sè, in essi tutto è vero. Si cessi adunque dal cercare un criterio della verità. Che sarebbe esso? un principio, un'idea, un fatto, una regola unica, che dovrebbe dominare tutte le cose e tutti i pensieri. Tale dominio supporrebbe la possibilità di trovare qualche cosa d'identico in tutti i fenomeni, di passare logicamente dagli uni agli altri, e ogni criterio finirebbe a condurci sotto l'impero della logica, nel regno della contraddizione. No, non havvi criterio; ogni apparenza serve sè stessa di criterio; la sensazione giudica le sensazioni, la vista giudica la visione, la ragione giudica la ragione, le verità non si verificano e son tutte irreducibili.

Ogni apparenza annunzia da sè la parte che sostiene in mezzo alle altre apparenze: un fenomeno è qualità, l'altro è sostanza; la luce illumina, i corpi sono illuminati: perchè? non lo sappiamo, conosciamo solo il fatto, e dobbiamo fermarci nel fatto. La qualità s'annunzia come qualità, la sostanza fa le funzioni di sostanza, la causa si dice condizione dell'effetto, lo spazio si dichiara condizione del corpo, il tempo, del moto; ciò pare, ciò è.

CAPITOLO II.

Del metodo.

Le regole del metodo devono ridursi tutte al precetto di accettare le apparenze, di non parlare nè del possibile, nè dell'impossibile quando siamo in presenza de' fatti. Dal momento che si oltrepassa una sola apparenza, l'azione della logica si sviluppa, guadagna, e sovverte uno a uno tutti i fenomeni; la contraddizione si fa universale.

Accettiamo adunque il fato delle apparenze, restiam servi del fenomeno; è assurdo, pure dobbiam ripetere con Tertulliano: *credo quia absurdum.*

L'idea di fermarsi al fatto, di non chiedere la dimostrazione del vero, di non cercare di risalire al di là delle verità primitive lungi dell'essere nuova, è antica quanto la filosofia. Aristotele la raccomanda; Bacone non cessa di predicare l'osservazione; Reid non si stanca di accusare i filosofi che pretendono di spiegare i fatti primitivi della ragione e del senso comune; eppure il nostro metodo non è il metodo di Aristotele, nè quello di Bacone, nemmeno quello di Reid; perchè se questi filosofi annunciavano un principio vero, non sapevano, nè potevano farlo valere.

Per soffermarsi al fenomeno bisogna conoscere il momento in cui si sta per oltrepassarlo sotto la pressione della logica pronta a dichiararlo assurdo nella sua essenza, nella sua origine, nelle sue trasformazioni, nelle sue combinazioni. In altri termini, bisogna conoscere la critica; chi l'ignora incomincia dall'attenersi

all'esperienza e può procedere legittimamente d'accordo colle scienze fisiche dominando le forme del ragionamento colla rivelazione naturale; ma presto abbattendosi in una contraddizione rimane sconcertato, non sapendo discernere se sia positiva o negativa cioè da sciogliersi o da lasciare. Se s'inoltra, le contraddizioni si moltiplicano, e si perde; se retrocede, compromette i fatti stessi che ha conquistato coll'osservazione; deve rifarli, almeno classificarli di nuovo e si perde egualmente. Il perchè i consigli che trovansi sparsi nei libri de' filosofi restano sterili ed inutili; il perchè Epicuro non seppe impedire le aberrazioni della scuola alessandrina, nè Bacone valse a precludere l'adito alla metafisica cartesiana.

Che importa il predicare l' osservazione quando si ignorano tutte le insidie che l'attendono? Non havvi filosofo che non voglia fondarsi su alcuni fatti presi in un punto qualsiasi della rivelazione, e da lui dichiarati non doversi dimostrare. Ma quando la critica è ignorata, i fatti che il filosofo adotta trovansi, per così dire, sfidati a dare l'equazione dell'universo, sono fatti primi, universali, e ne risulta che devono spiegare o contraffare ogni cosa e ogni pensiero. Così Aristotele non vuole dimostrare nè la materia, nè il moto, nè l'essenza, nè il fine: e nondimeno, assumendo questi fatti come primitivi, e trasformandoli in principj primi s'impegna a derivarne la costituzione delle cose; ma qual rapporto tra la materia, il moto, l'essenza, il fine e lo spontare di una rosa e il sorgere del sole o il nascere dell'uomo e gli innumerevoli fenomeni della natura? Come stabilire le desiderate equazioni senza decomporre e ricomporre ogni fenomeno perchè obbedisca alla matematica dei quattro principj? La na-

tura di Aristotile non è punto la vera natura, si estende in uno spazio che non è lo spazio, si svolge in un tempo che non è il tempo, e per contraccolpo i suoi quattro principj subiscono nella sua mente l'alterazione da lui imposta ai fenomeni e riescono anch'essi fenomeni mezzo veri, mezzo falsati. La sua materia, eguale al non-essere, non è la materia de' fisici, la sua essenza che è l'individuo uno, indivisibile ed invisibile si riduce ad un' ipotesi, il suo scopo, Dio, è un' altra ipotesi e la più complicata; finalmente il moto stesso, che pur dovrebbe restare nel regno delle apparenze, nel suo sistema si scompone, e per corrispondere alla teoria dell' atto e della potenza diventa *l'atto del possibile in quanto è possibile*, in guisa che il fenomeno più evidente e più indecomponibile, scompare falsato e decomposto da una equazione presa nelle regioni tenebrose di principj che non sono principj. Ancor una volta Aristotile, che deve pur dirsi il filosofo della natura, sconvolge l'universo perchè lo sottopone alla logica di cui può dirsi l'inventore.

Anche Bacone vuol osservare i fatti ed essere positivo, e le sue opere sono la prefazione di quella filosofia che ai nostri tempi si chiama positiva. Ma ad essere osservatore e positivo non basta volerlo, e colle migliori intenzioni il filosofo inglese non conoscendo la critica, non sospettandola nemmeno, non sa fermarsi nei fatti nè precludere l'adito alle aberrazioni. Il suo metodo, interamente fisico, non è abbastanza positivo perchè trascura quei fatti che egli chiama sottili come le tele del ragno; e che abbracciano le idee, i generi, il pensiero, in una parola tutta la sfera non fisica, tutta la regione nuvolosa dove pur troppo si adunano i nembi

creatori dei fulmini metafisici, sì onnipotenti contro le fragili costruzioni dei naturalisti. Basta che questi s'impegnino nella serie dei perchè sorgenti dai problemi oscuri e se chiedonsi quale sia l'origine della germinazione o della generazione o come si transisce dal mollusco all'animale, dalla scimmia all'uomo; se chiedonsi sopra tutto quale sia l'origine del pensiero, quale l'origine delle idee, come un albero venga da noi percetto e se egli esiste veramente o se sia come appare, benchè semplice nostro pensiero, essi non faranno due passi senza smarrirsi e senza perdere tutto il campo da essi conquistato col metodo Baconiano. Tal metodo pretende dare a tutti l'arte di inventare, e di fare scoperte; e la nuova pretesa di rendere quasi inutile il genio stesso, mostra che Bacone non ha osservato i fenomeni dell'istinto, delle relazioni, dell'inspirazione, in una parola della vita, sorgente prima d'ogni moto intellettuale cui traccia una direzione prima che la ragione sappia dirigersi. Come reggerebbe il metodo Baconiano? A che gioverebbero i suoi consigli prudenziali? A che le sue regole paterne? A prima giunta saranno utili ai fisici, ma appena scossi da una indiscreta curiosità, verranno tratti a generalizzare i loro principj, ed a subordinare loro i fenomeni del pensiero, della moralità, o della vita, che chiederanno quindi di dedurli dai fatti esterni e materiali, ed essendo questi assolutamente diversi ne nascerà che col desiderio di attenersi all'osservazione e di seguire i fatti più potenti colla guida dell'esperienza la più diffidente si falsificaranno i fatti più importanti compromettendo l'insieme dell'umano sapere.

Finalmente ho citato Reid, il filosofo dei collegi, il

patriarca dei luoghi comuni, l'uomo caro agli accademici; egli ha il merito di aver proclamate alcune comunissime verità; e per seguitare l'esperienza spinse la manìa dell'osservare fino a ridursi ad un sistema di minuti particolari tecnici, rinserrandosi nella sfera della psicologia. Ma possiamo noi considerare come un filosofo osservatore un uomo che non sospettò mai la critica, e che propose il senso comune puro e semplice come l'ultimo limite della scienza? No; Reid non è stato più che un onesto cittadino, una specie di Petrarca filosofico, un professore eminentemente classico che, per difetto di critica, cadde a poco a poco nelle insidie dei problemi insolubili. Pertanto volle che un fatto primitivo dominasse tutti gli altri; scelse la percezione come il principio primo del suo sistema, ne dedusse il pensiero, la morale, il bene, il male; schivò con inaudita prudenza mille scogli; rifiutò come lavori spurj della mente tutti i grandi sistemi tormentati dalla critica; poi, tormentato esso stesso da questo flagello generale, a forza di cercare le cause delle cause riusciva ad un deismo vago, senza carattere, senza forza, e certamente fuori della percezione, proclamata come primo principio. Chi può asseverare che noi percepiamo Dio? Come mai la percezione ce ne rivela la potenza, la libertà, la sapienza i rapporti coll'uomo o colla natura? Anche il pensiero di mettere tutti d'accordo col fondare la filosofia del senso comune, viene da un'equazione incipiente da una parte tra tutte le percezioni e dall'altra tra il più immediato ragionare preso all'indigrosso sui punti più incontestabili e più decisivi della vita volgare. Ma a che giova il senso comune più dell'insieme delle nostre percezio-

ni? Come noi abbiamo un udito, una vista, un tatto dei sensi comuni, e poi interiormente degli organi comuni, si può dare il nome di senso comune anche all'insieme delle percezioni, aggiuntivi alcuni assiomi enumerati alla buona; se non che, considerato come criterio del vero, tale insieme non ha valore perchè primitivo, nel mentre che tutti gli errori nostri sono posteriori, susseguenti, complicati, estesi, svariati, e se lascia nascere le religioni, se le lascia passare, se tace quando riceve le più solenni smentite dalla trinità, dal peccato originale, dalla redenzione, dall'eucaristia, in una parola dal Cristianesimo e dal Buddismo che i due terzi del genere umano accettano, ad onta degli assiomi del dottor Reid e senza che egli ci ponga mente, come mai potrà rettificare gli errori che non ha potuto impedire? Tolta la critica l'osservazione non basta.

CAPITOLO III.

La logica soggiogata dalla rivelazione.

Al suo apparire la rivelazione soggioga la logica e per provarlo basterà scegliere l'esempio d'un albero che sta davanti a noi. Per sè stesso è una rivelazione primitiva e inesplicabile di cui non conosciamo nè l'origine, nè l'essenza, nè la sostanza, nè gli elementi. Ma dal momento che appare s' impadronisce della prima forma dell'identità e la costringe a constatare la sua esistenza, a distinguerlo da tutte le altre cose, ed a reclamare tutte le conseguenze inerenti alla sua individualità. Ne risulta che esso è identico con sè stesso; che lo spazio da lui occupato non sarà occu-

pato da altri corpi; che le sue qualità sono sue, distinte da quelle degli altri oggetti, e che non sarà possibile di affermarle e negarle nel tempo stesso. Poi esso s'impadronisce della seconda forma della logica. Ha una figura, un' estensione; si può contare il numero de' suoi rami, delle sue foglie; esso adunque ci offre numeri e figure; dunque si potrà paragonare matematicamente con altri alberi, con altre cose egualmente suscettive di essere numerate e misurate. Quindi tutte le equazioni possibili tra le proprietà geometriche e numeriche di quest'albero, e le stesse proprietà degli altri oggetti. Finalmente l'albero è una sintesi di più qualità, per conseguenza ci presenta più termini; è verde, pesante, flessibile, ecc., e questi son termini di proposizioni naturali che possono diventare elementi del sillogismo. Per tal guisa un oggetto qualunque s'impadronisce della logica, e la logica, soggiogata dalla rivelazione sensibile, genera tutte le cognizioni sensibili. Da sè essa non conta, non agisce, non ha verun officio, e non è se non sovvertitrice; ma considerata come l'irradiazione delle cose sensibili, come l'istrumento della natura, esprime la fatalità dell'esperienza, e impone alle cose di essere ciò che sono.

Che saranno esse nell'avvenire? stando alla logica, una volta nate dovrebbero stare eternamente, ma dato che le cose devono dominare e reggere le tre forme dell'identità, dell'equazione e del sillogismo ne consegue che interrogheremo le cose stesse sulla loro sorte e non le forme logiche da esse dominate, e poichè le vediamo mutarsi, alterarsi, diremo che l'alterazione appare, dunque è, e comunque impossibile nella sua origine sarà un fenomeno e, conquistatore della logica,

signoreggerà anch'esso le tre forme dell'identità, dell'equazione e del sillogismo. Così per ritornare all'esempio dell'albero, supposto che le sue foglie cadano, che i suoi rami s'inaridiscano, che le sue radici si risecchino, che il suo tronco si screpoli, in una parola che deperisca, l'alterazione del suo deperire si distinguerà colle forme dell'identità da tutti gli altri fatti, sarà ciò che è, quale si mostra, non potrà confondersi nè col fiorire, nè col conservarsi e ciò finchè il deperire sussiste. Durerà esso in eterno? Tocca alla rivelazione il rispondere, dal momento che essa stabilisce il fatto del deperire, ci dice quando comincia, ci dirà quando finisce; ci insegnerà quando l'albero muore, quando è distrutto, come ci dice quando la vita cessa nell'uomo, o quando il cadavere è fatto polvere. Vogliam noi oltrepassare l'apparenza, esser più forti dell'intuizione? cerchiamo noi l'ora, il minuto in cui l'albero è consunto? Mancando l'apparenza percettibile, ci sarà forza interrogare la logica astratta; dovremo cercare di discernere la disparizione in un momento indiscernibile, e in questo momento noi troveremo che l'albero esiste e non esiste, e diremo che l'ultimo minuto della sua esistenza avrà creato l'essere che gli succede, la terra, la polvere, il vuoto se si vuole. Così cadremo nel sofisma del cumulo. Aderiamo dunque all'apparenza, questa ci dà l'alterazione, la fa essere; e quest'essere ha il diritto di dominare l'identità, reclamando tutte le conseguenze dell'esistenza. Anche l'equazione è dominata dal fatto dell'alterazione; il cambiare, il moversi sono soggetti a una misura, a una direzione; ci offrono diverse quantità, possono tradursi in figure; quindi cadono sotto la legge della figura,

che dà luogo ad innumerevoli confronti. Da ultimo, l'alterazione ha le sue qualità; il moversi, il diminuire, il graduarsi, l'accentuarsi in più modi svariati secondo le sue fasi diverse, ed ogni qualità potendo paragonarsi e riportarsi sia ad altre alterazioni, sia ad oggetti che non si mutano, entrano nei termini del sillogismo e lo dominano.

Come l'apparenza rivela l'esistenza e l'alterazione delle cose, ne rivela pure i rapporti reciproci. Esse influiscono le une sulle altre, si mescono, si confondono, si separano; e questo è un fatto nel tempo stesso incontestabile e inesplicabile. Chi vuol spiegarlo oltrepassa l'apparenza, resta senza dati, cade in balìa della logica, e, lungi dal renderne ragione, riesce a dichiarare che nessun oggetto può uscire di sè, che nessuna cosa può influire su altre cose, e che il rapporto riesce logicamente impossibile. Ma scuotiamo il giogo anticipato della logica, aderiamo all'apparenza: i rapporti fra le cose discendono dalle regioni dell'impossibile, ma non sono da noi inventati, ci sono imposti; e la loro evidenza si manifesta nelle affinità chimiche, nelle influenze vitali, nell'urto, nelle attrazioni della natura. Dunque i rapporti sono, e spetta a loro il regnare sulla triplice forma dell'identità, dell'equazione e del sillogismo. Pertanto servendosi dell'identità si distinguono tra loro: si separano da tutti gli altri fenomeni, e reclamano le conseguenze logiche della loro esistenza. Così l'attrazione è ciò che è, non potrebbe essere e non essere nel tempo stesso; non è l'affinità chimica, non l'attrazione vitale dell'amore. Ogni influenza esercitata si rivela come una forza, che muove, trasforma gli oggetti e il moto; lo sportarsi,

trasformarsi cadono sotto il calcolo, si mostrano
guali o ineguali e pertanto danno luogo all'equazione.
ıfine, i rapporti sono proprietà, termini, elementi che
ınno diritto di mostrarsi nel sillogismo, per guidarci
ırso nuove conclusioni, ed anche sotto questo aspetto
no dominanti nè temono alcuna logica ribellione.
Egli è dunque evidente che l'apparenza è nell'es-
re, nell'alterarsi, nell'influire; costituisce il nostro
lo ed unico *a priori*, sul quale si fondano tutte le
ienze; la natura pone la base, la logica dà l'edifi-
); noi non abbiamo in nostro arbitro nè la base, nè
costruzione.

CAPITOLO IV.

La critica negativa e la critica positiva.

Negando le conseguenze della logica sottoposta alla
elazione, cadiamo, non più in una contraddizione
tica, ma in una contraddizione positiva, che ci rende
ensati. Se affermasi che un albero è nel tempo
sso a Parigi ed a Vienna, lo distruggiamo material-
nte, lo rendiamo positivamente impossibile, lo stesso
) apparire viene negato nella sua qualità di fatto
nunque originato.
Possiamo tollerare la contraddizione critica; perchè
ıntunque insolubile, eterna, senza uscita e senza spe-
ıza, non dà risultati e trovandola nella natura ve
lasciamo. Tanto peggio per lei se l'affermazione e
negazione straziano gli oggetti nel tempo stesso
ti e infiniti: la colpa non è nostra. Al contrario la
ıtraddizione positiva non può verificarsi, la natura

del suo stesso apparire la ripudia; il fenomeno non cambia se non per dar luogo ad altro fenomeno; se il gelo scompare, l'acqua appare; se l'acqua svanisce, diventa vapore; che se il vapore si annullasse, gli succederebbe almeno la nuova apparenza del vuoto. La rivelazione è una cosa o l'altra. Ignorate voi se quel fenomeno è tale o tal altro, se quel punto che appare all'orizzonte è nave o scoglio, accusate voi stessi: sarà nave o scoglio e non mai le due cose insieme.

Accusandoci, la contraddizione positiva diventa intollerabile, ci opprime e ci costringe a cercarne la soluzione. Infatti se un monte pare alto e basso bisogna investigare se è alto o basso, le due apparenze non sono contemporanee; esse si succedono; ciò basta a spiegarle. Se nell'osservare gli oggetti la terra pare immobile, se invece guardando gli astri sembra mobile, vuolsi aderire all'apparenza, la quale non mancherà di mostrare che la contraddizione è in noi, nei nostri giudizi, non fuori di noi, nella terra e negli astri. La natura cambia di continuo; s'invola, per così dire alla contraddizione positiva; ne rende successivi i due termini nella serie delle sue trasformazioni, è sempre nuova nella sua forma. Ma nel nostro tardo intelletto che non può seguirla, i due termini successivi della contraddizione positiva diventano spesso contemporanei, e allora la contraddizione positiva ci accusa di demenz[a] e così ci condanna a metterci in cerca del vero.

La scienza nasce dalla soluzione delle contradd[i]zioni positive; la falsa scienza dalla soluzione immaginaria delle contraddizioni critiche: le due specie d[i] contraddizioni non possono distinguersi compiutament[e] se non quando si esamina il modo con cui si formano

La contraddizione critica esce dalla logica, che domina la natura; l'altra dalla natura, che domina la logica. Dimenticate questa formola, non saprete più distinguere le due antinomie; gli errori di un chimico, le contraddizioni di un politico avranno il diritto di figurare tra le contraddizioni dell'individuo, del moto e del rapporto: voi cercherete una conciliazione, e nascerà, per natural conseguenza, che il dubbio positivo e il dubbio eterno saran confusi, che i problemi positivi e i problemi insolubili saranno messi insieme, scambiati gli uni cogli altri, e che le ricerche sulla natura si troveranno in balìa d'altre ricerche, nelle quali la scoperta è impossibile. La metafisica sorge da questo procedere. Non è nella sua origine altro che una fisica ignorante: immersa in errori di fatto, spera dominarli; non sospettando la logica, intravede nuove oscurità nel fondo de' suoi errori: al di là del dubbio fisico vede un nuovo dubbio, e crede di uscire perfetta dalla lotta se vince ad un tempo i due nemici. Ma l'uno è effimero, l'altro eterno. Trascinata ad oltrepassare l'apparenza, la metafisica prende un termine qualunque, che penetri o sembri penetrare a traverso tutti i dilemmi, veri e fasi, solubili e insolubili: per meglio raggiungere lo scopo deve porsi prima o dopo, al disopra o al disotto dei fenomeni, mai nel fenomeno stesso. Errante, estravagante, vedesi avviluppata da contraddizioni ognora crescenti; ignorandole eterne, le confonde colle contraddizioni di un giorno, colle contraddizioni positive, figlie de' nostri errori; e per tale guisa si addentra in un errore senza fine, trasportando le nostre speranze nell' impossibile.

Gli antichi e i barbari del medio-evo dovevano la

loro ignoranza nelle scienze fisiche alla confusione delle due specie di contraddizioni. Le verità della natura erano velate da fantastici problemi; gli alberi, gli animali dovevano germogliare nelle astrazioni, uscire dal fango delle nozioni scolastiche e tutta la natura involavasi all'uomo che voleva dimostrarla. Il mondo moderno non cominciò di fatto che quando si sentì la necessità di separare la fisica dalla metafisica, separazione che i filosofi moderni non si stancarono di consigliare e che Galileo e Newton mantennero felicemente nelle loro ricerche: se non che non essendo distinte le due specie d'antinomie, la distinzione tra la fisica e la metafisica non fu scientifica e rimase allo stato di tentativo empirico.

In altri termini, si staccarono dalla metafisica alcune teorie o frammenti di scienza, si dissimulò per prudenza la dominazione temeraria della logica sul regno dell'esperienza, ma le due antinomie rimanendo confuse, la critica lasciò una speranza ed anzi condannò a cercare una soluzione, e convenne che la metafisica s'intruducesse nella fisica. Lo stesso vero, a contatto col falso, diventò errore. Perchè la fisica possa vivere, la metafisica deve perire; e non si spegne, se non colla generalizzazione compiuta della critica, che distingue per sempre le antinomie critiche dalle positive.

Se l'apparenza svela la verità, ne consegue che all'apparenza sola spetta di combattere l'errore, che nella sua sterilità la critica non combatte, ne distrugge alcuna illusione, non applicandosi se non ai fenomeni considerati come altrettante ipotesi accettate perciò solo che sono concesse. La critica non si cura d'indagare se esistano realmente o se siano veramente evidenti; non

spetta ad essa la verificazione materiale dei fatti. Le sia sottoposta l'esistenza di un animale, come l'aquila, la troverà contraddittoria; siale sottoposta l'esistenza della fenice, la troverà egualmente contraddittoria, cioè finita e non finita, una e multipla, identica e variante, in relazione e senza relazione cogli altri esseri, ecc. Trattasi poi di verificare se la fenice esiste? Interrogate, non più la critica, ma i fatti; paragonate il testimonio dei poeti con quello dei naturalisti; la contraddizione si mostra, e questa volta è positiva, le si deve un'uscita; e la logica, soggiogata dalla rivelazione, arriva alla scienza.

Non havvi pregiudizio che non possa resistere alla critica. Chiedete voi se vi siano gli angeli, gli arcangeli, i troni, le dominazioni? Per la critica tutto è possibile, tutto è impossibile; gli angeli possono esistere come gli uomini, contraddittorj quanto gli uomini. Il Cristo è egli il Dio incarnato? La stessa risposta; il fenomeno dell'incarnazione non è più assurdo, che non lo sia l'unione dei generi cogl'individui. L'eucaristia ci amministra dessa la carne e il sangue sotto le forme del pane e del vino? Questo miracolo non è più prodigioso, che il miracolo della qualità che si unisce alla sostanza. Sotto l'impero della logica non si nega nulla, perchè si nega tutto; non si prova nulla, perchè si prova tutto. Il Cristianesimo potrebbe essere materialmente vero, benchè logicamente impossibile; è l'apparenza, è la storia, è la natura che distruggono il Cristo del pari che la fenice.

Gli enti stessi inventati dai metafisici sfuggono alla critica. Essa ignora se i numeri di Pitagora esistono, se l'idea di Platone è un sogno; se devesi accettare

il mediatore plastico di Cudworth o l'armonia prestabilita di Leibnitz o l'esistenza Dio. Se la critica sembra competente, se lo diventa di fatto, si è che le invenzione metafisiche sono trovate per isciogliere le contraddizioni eterne, ed essa vi prende in parola, accetta i vostri trovati, il vostro Dio, solo riservandosi di cimentarne la forza. Pensate voi evitare le contraddizioni dell'alterazione attribuendola ad una causa divina? La critica vi dimostra: 1.° che l'alterazione è contraddittoria; 2° che, imputata ad una causa, resta ancora contraddittoria; 3.° che la causa stessa è una nuova contraddizione, perchè si áltera producendo l'effetto. Se vi sforzate di togliere quest'ultima contraddizione replicando che la causa non s'áltera perchè infinita, la critica accetta ancora il vostro infinito, e si limita a dimostrarvi: 1.° che l'alterazione è assurda, 2.° che la causa lo è alla volta sua, 3.° che l'azione della sostanza infinita è assurda quanto l'alterazione, quanto la causa, quanto il passaggio dalla causa all'effetto. Egli è certo che la critica produce in voi l'effetto di distruggere la credenza a una causa infinita, e di obbligarvi ad abbandonare un'ipotesi concepita per evitare la contraddizione vedendola inutile. Ma quest'effetto non è dovuto direttamente alla critica, bensì a voi stesso che vi siete fatto creatore di un ente anticritico e resta pur sempre che se la critica distrugge gli enti della metafisica, il risultato è indiretto, dipende dall'essere questi enti inventati per mettere fine alla mia contraddizione, che rinasce sempre più forte.

Pertanto non la filosofia, ma la fisica dei filosofi spegneva gli Dei del paganesimo. Quando la scuola di Elea dimostrava che tutte le cose erano una cosa unica,

e che la distinzione degli oggetti riducevasi ad un'illusione, combatteva la distinzione degli Dei, e dava la prima scossa all'Olimpo di Omero. Ma l'assalto era inutile; gli uomini che credevano impossibile e incontestabile la distinzione delle cose della terra, dovevano credere la distinzione degli Dei incontestabile, benchè impossibile nel cielo. L'assalto di Platone era più decisivo perchè accusava gli Dei d'essere ingiusti, inferiori ai savi e condannati nella coscienza dell'uomo. Pure poteva darsi che degli esseri superiori e quasi metafisici riunissero alle loro funzioni creatrici del mondo e direttrici del corso degli avvenimenti delle qualità insipienti ed inique sotto l'aspetto della morale, e nulla ostava che sussistessero benchè malefici e fossero adorati per placarli. Più felice Epicuro si spinse più innanzi studiando la fisica per liberarsi dal timore degli Dei, e dall'ora in poi la mitologia fu suppiantata dalla rivelazione naturale.

Possiam fare le stesse riflessioni sul Cristianesimo; non havvi obbiezione critica contro la Bibbia, che non si trovi nei dottori: e, certo, gli scolastici non ignoravano le contraddizioni della trinità, dell'incarnazione, dell'eucaristia. Anzi tutta la loro scienza si riduceva ad una critica del Cristianesimo sottoposto alla logica, che tentavano di vincere con una metafisica semi-astratta e semi-istorica. Ma quale fu il loro risultato? Le credenze sopravvissero perchè, come ai tempi della scuola d'Elea, le antinomie dei miracoli inventati si confondevano colle antinomie dei miracoli naturali, e chi credeva al genere ed all'individuo ad onta delle contraddizioni loro, non aveva ragione per negare un Dio, uno e trino o l'eucaristia ad un tempo divina e materiale che appunto

la scienza del tempo equiparava al mistero eterno che unisce l'uomo in genere all'uomo in particolare. La metafisica cristiana compenetrandosi colla metafisica profana, rendeva sterile la lotta, e lasciava il trionfo alla fede. Più tardi Pomponaccio e Vanini erano i primi a scuotere realmente il Cristianesimo, perchè essendo fisici, erano potenti e invece di assalire la religione coi cavilli dell'uno o del moltiplo o conguagliandone i miti coi misteri della natura, l'assalivano colla storia dell'uomo e del mondo, colla rivelazione naturale, colle contraddizioni positive della tradizione sacra e delle leggende bibbliche, in una parola collo strazio della mente che obbliga ogni fedele a cercare chi mente, se il sacerdozio o la scienza.

Così vi sono due critiche, l'una negativa, l'altra positiva; l'una ci getta in un'eterna irresoluzione, l'altra ci sforza di continuo a prendere una decisione; nell'una non si fa che distruggere, l'altra edifica nel tempo stesso in cui distrugge; colla prima la natura si confessa contraddittoria, colla seconda la natura ci accusa di contraddizione e di aver resi contemporanei nel nostro spirito i fenomeni successivi fuori di noi. Le sono due cose assai distinte che i filosofi confusero sforzandosi di sciogliere fisicamente le contraddizioni critiche; ma noi evitiamo quest' illusione della metafisica, distinguendo le due specie di antinomie, esaminando se la contraddizione è nella natura o nell'intelletto, se è figlia della logica che domina la natura, o figlia della natura che domina la logica, e per noi l'apparenza sola decide, perchè ogni fenomeno si spiega da sè.

CAPITOLO V.

La rivelazione del genere.

I fenomeni si rassomigliano, le loro rassomiglianze formano i generi. Il genere è in contraddizione coll'individuo e con sè stesso; ma appare; dunque è.

Il genere esiste là dove si vede negli individui: negli animali havvi l'animale, ne' cavalli il cavallo; perchè l'animale non appare che negli animali, il cavallo che nei cavalli. Gli individui possono moltiplicarsi, diminuire; il genere resta indifferente al numero, alla diminuzione, alla moltiplicazione degli individui; sempre uno, indivisibile, incorruttibile. Ma quando non havvi più alcun individuo, il genere perisce; se non vi fossero più cavalli, il genere del cavallo sarebbe spento: noi ne avremmo l'idea, potremmo concepirla; pure sarebbe un'idea subiettiva, come quella che ci formiamo del Minotauro. La nozione di un genere che perisce ripugna ai metafisici, i quali dopo di avere ammesso il genere come appare, uno, indivisibile, incorrittibile, non possono concedere che perisca. Come mai, dicono, ciò che è superiore al numero, alla diminuzione, alla motiplicazione, potrebbe svanire? Eppure il genere perisce come ogni cosa che cessa di parere; finchè pare è uno, indivisibile, incorruttibile; quando scompare, ha cessato d'esistere; le rivoluzioni cosmiche, rinnovando le razze e la vegetazione, rimutano i generi, e ne contiamo a migliaja spenti per sempre.

Quanti sono i generi? Ve ne hanno quanti ne appaiono, senza che sia possibile di fissarne il numero.

Tra due classi, tra due generi la natura ci offre sempre mostri, eccezioni, creazioni intermediarie, transazioni impercettibili, gradazioni che ci confondono; vediamo meno di quello che esiste, pure i generi intermediari non cessano di esistere, benchè indiscernibili. I nostri errori non alterano la natura delle cose. L'impossibilità di numerare i generi, e di trovare una linea di separazione tra una classe e l'altra non distrugge le separazioni impercettibili, nel modo stesso che la transizione impercettibile dall'infanzia all'età della ragione non distrugge la separazione delle due età.

Vi hanno tre specie di somiglianze: la somiglianza degli esseri organizzati, quella delle qualità e quella dei rapporti. L'uso riserva il nome di genere alla somiglianza degli esseri organizzati, dove trovasi una germinazione che fa somigliare gli individui in mille modi, e che nel tempo stesso li congiunge col legame materiale della produzione. Così l'uomo genera l'uomo, e in pari tempo gli uomini si rassomigliano nella statura, nel corpo, nei sentimenti, nella ragione, in tutte le loro facoltà. La somiglianza delle qualità è più vaga e più semplice; nella sua massima complicazione costituisce le classi dei gas, dei liquidi, dei solidi, e in generale di tutte le materie primitive, che sono le materie trattate dalla chimica come elementari. In ciascuna materia vi hanno di molte somiglianze; dunque vi ha genere; ogni pezzo di ferro è ferro, ogni volume di ossigeno, è ossigeno. In terzo luogo, le cose si somigliano sotto il rapporto della posizione, della disposizione, della distanza, della grandezza; giacchè la somiglianza appare, il genere esiste ne'rapporti come ne' corpi organizzati, come nelle qualità; diremo solo

che qui il genere è fugace come l'ombra. Un olivo è nella classe delle grandi cose considerate in un campo arato, poi passa nella classe delle piccole cose accanto a una montagna. Chi può tener conto di questa classificazione?

La metafisica ha trasformato il genere in un mostro, per averne considerate le contraddizioni critiche come contraddizioni positive alle quali conveniva trovare un' uscita. Platone, il primo a scoprire il genere, volle giovarsene per sottrarsi alla contraddizione eterna per cui non poteva trovare la scienza nell'ente della scuola di Elea, nè fuori dell'ente, nella natura. L'ente della scuola di Elea sopprime la distinzione delle cose, nega l'oggetto stesso della scienza; dandoci una verità, distrugge tutte le altre verità, volendole generare logicamente le rende impossibili. D'altra parte, la natura è inconsistente, si muta e rimuta, non mai è quella che è, e di ciò che si àltera non havvi logica generazione. Posto tra l'antinomia dell'ente e quella dell'alterazione, Platone credeva che le due antinomie fossero illusioni della mente, imputavale ad un proprio errore, non poteva tollerarle, ne ignorava l'origine e l'universalità e chiedeva un'uscita come se fossero problemi solubili. Il genere gli apparve come la terra promessa del vero; i generi sono inalterabili come l'essere, distinti come gli oggetti; e sembravagli che, impossibile nell'essere, impossibile nell'alterazione, la verità si liberasse coi generi da ogni contraddizione. Ne dedusse quindi tutto il suo sistema e col trovato dei generi distinse e specializzò le verità assorbite dalla verità dell'ente, onde poi generare la diversità e la varietà delle cose naturali. Ne risulta che il suo genere cessa di essere un'appa-

renza; dovendo spiegare ogni cosa, diventa più vero dell'essere, più vero degli oggetti; eccolo trasformato in un principio metafisico dotato di un'esistenza privilegiata; esistente per sè; due generi, sussidiarj il piccolo e il grande, creano la materia, altri generi formano gli esseri della natura disegnati sul velo matematico, mutabile e variabile della materia. — Siamo già lungi dall'apparenza, e tanto non basta. La natura è bella, e il genere deve abbellirsi e diventare un tipo per comunicare la bellezza agli esseri, ed è questa una nuova falsificazione dell'apparenza reclamata dalla necessità di stabilire una nuova serie di equazioni che restano tutte imaginarie, perchè il genere non è nè bello, nè brutto, ma abbraccia gli individui tutti, fatta astrazione dalle perfezioni e dalle imperfezioni: il cieco e il sordo cessano forse d'essere uomini? Infine, la scala dei generi trasformati in tipi, presso Platone s'innalza nella gradazione della bellezza ideale, e giunge al genere supremo delle astrazioni trasportandovi tutte le bellezze, tutte le perfezioni. Nuova fallacia, perchè l'essere non è nè bello, nè brutto, ed abbraccia senza preferenza tutti gli esseri buoni e mali, e nessuno può farne un idolo, un Dio, un creatore.

L'opera di Platone restò incerta nella sua stessa mente, che avvisò nel *Parmenide* esservi delle contraddizioni irreduttibili, ed Aristotile svolgendole e capovolgendole non mancò di rovesciare l'edifizio delle idee. Se non che tratto egli pure a cercare un'uscita alla scienza per dedurne altre equazioni ed altre deduzioni cadde nell'errore opposto di stabilire nell'individuo il principio che scioglie le contraddizioni eterne sempre tenute per contraddizioni positive. Quindi il suo indi-

viduo incaricato di render conto dell'intera natura, a dispetto delle continue sue variazioni, egualmente incaricato di spiegare l'apparenza dei generi ad onta della loro astratta natura, fu più che l'individuo visibile, fu un essere che non muta, che rimane sempre lo stesso, sempre superiore al suo apparire, al suo sparire e diventò vagante, incognito ed onnipotente al di fuori dell'individuo apparente, diventò un'essenza indivisibile, un'entelechia, un'energia, un'anima, il principio di un moto metafisico più vero dell'apparente. Minutamente esaminato il sistema peripatetico si riduce alla grand'equazione della creazione secondo il termine dell'essenza variamente sussidiata da altri principii; esso trae l'individuo apparente dell'essenza congiunta alla materia; fa dei generi colle gradazioni nell'ordine delle materie, poichè il bronzo è la materia della statua, il metallo quelli del bronzo e così di seguito, in guisa che quanto più generalizziamo le nozioni tanto più ci scostiamo dalla realtà che è tutta nell'essenza. Giunti all'estremo della scala dei generi dove Platone trovava l'idea prima nella sua pienezza, Aristotile trova l'essere che è la materia pura, se si vuole l'essere in potenza, ma il non essere in atto, il nulla come direbbero i cristiani. D'onde questo rivolgimento? Sempre dalla necessità di sciogliere l'antinomia dell'individuo che cambia, poi l'antinomia dell'individuo che s'unisce ad un genere, poi quella dalla materia che fa da sè o s'unisce cogli oggetti diversi, ed aggiungevansi così le contraddizioni nuove ed artificiali dell'individuo metafisico e della materia generale, alle contraddizioni eterne dell'individuo e del genere realmente apparenti.

Il genere-tipo di Platone sopravisse, divenne or un *eone*, or il pensiero di Dio, ora il verbo divino; e per render ragione dell'apparenza se ne allontanò sempre vie maggiormente. Ma lasciamo la scuola d'Alessandria, in cui la metafisica del genere troppo si complica con altri problemi: sarà meglio seguirla nel medio evo dove ricompare e si svolge coll'unità di un dramma proponendosi di combinare metafisicamente le questioni del giorno colle questioni eterne. La questione del momento era il Cristianesimo, la questione eterna era l'antinomia dell'individuo e del genere; e le due questioni riunite dalla dotta ignoranza del tempo riuscivano al problema seguente: « Dio, » dicevasi, « è uno e » trino; la eucaristia è una e multipla; il genere » è in opposizione coll'individuo: ora questi sono » fatti illogici; bisogna scoprire il principio che li » spiega come fatti naturali e necessari: qual princi- » pio fa adunque essere ad un tempo uno e multiplo » il fatto di Dio, quello della eucaristia e quello del » genere? » E si voleva rispondere procedendo logicamente colle tre forme dell'identità, dell'equazione e del sillogismo.

Roscellino che risponde per il primo non riconosce se non l'individuo; secondo lui nulla esiste se non alla condizione di essere un individuo uno e intero; i generi, le qualità, i rapporti sono ombre perchè non ci presentano nè l'unità, nè l'integrità individuale. In primo luogo, diceva egli, se l'individuo è reale, il genere non è che una parola, *flatus vocis*, non si concepisce l'uomo che sotto la nozione dell'individuo; se fosse altrimenti, vi sarebbero due uomini in un uomo. In secondo luogo, la qualità non è individuale, dun-

que non esiste; *il colore non è che un corpo colorato — la saggezza dell'uomo non è che un uomo saggio — non si deve fare alcuna distinzione tra il cavallo e il suo colore.* — Finalmente, anche il rapporto non si presenta come individuo, quindi non esiste; quindi la relazione del tutto colla parte è una chimera; non havvi che il tutto uno e intero, la parte non esiste. Se esistesse, il tutto non sarebbe tutto, la parte sarebbe tutto e parte, il che indicavasi da Roscellino dicendo: *Se havvi la parte, sarebbe una parte di sè stessa, una cosa essendo quella che è soltanto date tutte le sue parti; d'altronde, la parte, esistendo, dovrebbe precedere il tutto e precedere sè stessa;* se non precede il tutto, non lo forma; se non è preceduta dal tutto, non è parte. La conseguenza cristiana era evidente; la trinità non può comporsi nè di tre parti, nè di tre generi; quindi non esiste, non vi sono che tre Dei.

L'individuo di Roscellino offriva due inconvenienti: negava un fatto incontestabile, l'esistenza del genere, della qualità e del rapporto; e di più, negava un pregiudizio incontestato, l'unità di un Dio Trino. Guglielmo di Champeau svelava il primo punto; la Chiesa, col punire Roscellino, dimostrava il secondo: oramai l'individuo di Roscellino, condannato dalla critica e dalla Chiesa, non poteva più reggere; una nuova soluzione era necessaria. Che dimostravasi? l'assurdità dell'individuo che rendeva impossibile il genere e la Chiesa: dunque l'uscita doveva trovarsi nel genere che difendevasi, e nell'unità di Dio. Guglielmo di Champeau stabilì dunque per principio la realtà del genere e della qualità, li trasformò in esseri metafisici, e ad essi spettò di spiegare l'individuo. La tradizione dice « che Guglielmo

» di Champeau pensava che l'universale risiede essen-
» zialmente negli individui, che li costituisce, e che
» tra gli individui dello stesso genere non havvi dif-
» ferenza essenziale, ma solo una differenza dovuta
» alla pluralità degli accidenti. » Dunque l'individuo esiste per accidente: per accidente si compone di parti: per accidente si distingue dagli altri individui; solo il genere esiste, ed esiste come un essere indipendente. Roscellino aveva stabilito un individuo diverso dall'individuo apparente, e di cui non potevasi dire che avesse qualità, rapporti e che dovesse appartenere ad un genere: Guglielmo stabilì un genere ch'era diverso dal genere apparente, perchè solo esistente, mentre l'individuo è un genere *senza differenza.*

La conseguenza della dottrina di Guglielmo era evidente, e Abelardo la smascherava. Se il genere solo esiste realmente, se esiste indifferentemente negli individui, se l'individuo si riduce ad un accidente del genere, il genere assorbirà in sè tutti gli individui; Socrate sarà ad Atene e nel tempo stesso a Roma; se l'animale è ammalato in Socrate, dovrà esserlo egualmente in Platone. Non basta: se gli individui si distinguono per mezzo degli accidenti, diremo noi che Dio è trino per accidente? diremo noi ch'egli è sottoposto all'accidente? Era inteso che Guglielmo trionfava di Roscellino, era inteso che bisognava un genere; in pari tempo il genere di Guglielmo mostravasi impotente a spiegare l'individuo. Occorreva di trovare una nuova uscita. Questa volta il problema consisteva nel cercare un genere abbastanza discreto perchè se ne potesse trargli dal seno l'individuo: ed Abelardo impose alla metafisica la stravagante missione di spie-

gare l'origine dell'individuo cioè l'*individuazione*. Dicendo cogli eclettici che Abelardo confutò, l'uno coll'altro, Roscellino e Guglielmo di Champeau, aggiungendo che fu concettualista, non s'intende nè la sua missione, nè la sua influenza, nè la fase metafisica che rappresenta. Abelardo entra nella storia della metafisica per aver primamente proposto il problema dell'*individuazione* da sciogliersi secondo le tre forme della logica. La sua soluzione fu che: l'*universale non è se non la Collezione degli individui — l'uomo è negli uomini — il genere è la materia degli individui — l'individuo fa parte della collezione come differente dalla collezione stessa, — e il linguaggio comune prova quest' equazione, perchè quando noi vediamo una massa di ferro d'onde si deve trarre un coltello e uno stile, noi diciamo che sarà la materia del coltello e dello stile, quantunque la massa non debba tutta prendere le due forme, ma bensì diventare in parte coltello, in parte stile.* — Applicando il conguaglio tra il genere e la materia e tra la collezione e l'individuazione alla trinità cristiana, Abelardo conchiudeva che il padre, il figlio e lo spirito erano le parti di un Dio, cioè di una totalità, di una collezione divina e questa conclusione determinava la sua condanna, quindi la sua catastrofe in guisa che convenne rifare la metafisica dell'individuo e quella della trinità.

Alberto Magno che succede ad Abelardo è sottile, verboso, disordinato; da lui non si attende un processo rigoroso e intimamente collegato ad una dottrina anteriore, eppure il punto di partenza della sua metafisica è appunto il problema dell'individuazione. Egli non può accettare la dottrina del suo predecessore che

fa del genere una collezione, una totalità, un composto, e che spiega l'idividuazione con una specie di equazione tra il tutto e le parti, tra il composto ed i componenti. Tal'equazione non regge alla critica; il genere non è una collezione, nè una totalità, nè un composto; e viene falsato da queste nozioni che ne dissimulano il carattere distintivo dell'universalità. Alberto svela questa falsificazione quando dice: « La totalità, perchè totalità non esiste fuori degli individui
» che abbraccia; l'universale, perchè universale, è distinto dagli individui. Di più, una totalità perchè
» totalità si valuta misurando le parti, di cui ciascuna
» appartiene alla sua sostanza. Di più, la natura della
» totalità non ne costituisce gli elementi, ma la natura
» dell'universale li costituisce, essendo il tutto costituito dalle sue parti, mentre le parti dell'universale
» non lo costituiscono, ma ne sono costituite. Così la
» totalità non può mai diventare elemento del suo elemento, a differenza dell'universale, che, costituendo
» i suoi oggetti, diventa parte essenziale di essi. Di più,
» la totalità non è intera in ciascuna delle sue parti
» separatamente presa, l'universale è tutto in ciascuna
» delle sue parti: di più, la totalità non è intera se
» non quando le sue parti sono presenti; l'universale
» è universale, siano le sue parti presenti o assenti.
» Infine la totalità è una collezione di parti finite,
» l'universale si estende a parti infinite. » Havvi dunque una vera contraddizione tra il genere e la collezione che poteva spiegare l'individuo: Alberto non sospetta che sia l'istessa contraddizione che separa il genere dall'individuo; non pensa che dinanzi al genere, gl'individui, siano essi riuniti o dispersi, re-

siano sempre individui; solo pensa che l'equazione essendo fallita per errore di Abelardo, bisogna cercare una nuova invenzione, un nuovo espediente per discoprirla.

Onde meglio sgombrare il campo, Alberto dimostra che l'universale non può confondersi neppure colla materia, e che non può paragonarsi al ferro che sta nel coltello e nello stile. « Che l'universale non sia » nella materia, risulta, » dice egli, « da questa con- » siderazione, che la materia non dà agli oggetti in » cui si trova nè l'essere, nè il nome, nè la ragione; » cose tutte che l'universale sostanziale dà agli og- » getti di cui è l'universale. L'universale non è dun- » que la materia. Di più, ciò che affermarsi come pre- » dicato della cosa in cui trovasi, è forma; ora l'uni- » versale si afferma come predicato delle cose in cui » trovasi; dunque l'universale è forma. Di più, nulla » può essere comunicato a una pluralità di ciò che » trovasi in queste cose, se non l'essenza, la forma » Egli è dunque impossibile di confondere l'universale colla totalità o colla materia; e bisogna che la metafisica scopra una equazione tra il genere e l'individuo, creando una nuova individuazione. Di là il sistema d'Alberto.

« L'universale è la forma, dice egli, l'essenza di » ogni cosa; non è una sostanza indipendente; non » esiste alcuna casa separata da tutte le case partico- » lari e materiali, a meno che noi non la vogliamo » stabilire nell'anima dell'architetto. » La forma è dunque *un pensiero di Dio.* « Essa è raggio e luce del- » l'intelligenza attiva, è semplice, pura, immateriale, » immobile, incorporale, incorruttibile e causa d'azio-

» ne; » è dessa che particolarizza gli oggetti nella materia, li modifica e loro dà un nome; ed in ciò consiste l'individuazione. Qui il genere s'allontana sempre più dall'apparenza. Per generare l'individuo, a malgrado della contraddizione per cui ne resta separato, diventa causa d'azione, luce, pensiero di Dio; l'equazione non è scoperta se non nell'entità disperata e miracolosa di Dio.

La critica degli scolastici, non cade mai sull'apparenza ma sempre sulle entità metafisiche, e sulle loro equazioni; esordisce colla metafisica del tempo e le rimane fedele e progredisce imputando sempre ai dottori le contraddizioni della natura. Guglielmo di Champeau critica l'individuo di Roscellino: Abelardo censura l'universale indipendente di Guglielmo: Alberto nega il genere collettivo di Abelardo: il successore di Alberto, Tomaso d'Aquino, seguendo lo stesso metodo, ammette che l'universale forma l'individuo, che deve formarlo, ma accusa anch'esso Alberto di non aver saputo dire come l'universale crea l'individuo. Certamente, l'universale, secondo lui, crea gli oggetti particolari unendosi alla materia; ma la materia non ha forma, è indefinita; non vedesi dunque come l'universale possa creare un oggetto nella materia, qui piuttosto che là, oggi piuttosto che dimani. L'individuazione si specifica nel tempo e nello spazio, l'universale non è specializzato, la materia non lo è; in qual modo l'universale indeterminato e una materia indefinita unendosi potrebbero creare un individuo determinato e finito? San Tomaso cerca dunque un'uscita all'equazione fallita, e la sua uscita consiste nella nuova invenzione della *materia segnata*. Spetta alla materia,

dice egli, il determinare l'individuazione e il determinare la sostanza nel luogo e nel tempo, *determinat ad hic et nunc*, e la misura, secondo lui, specifica quanto trovasi indeterminato nell'universale. Però una obbiezione si offriva immediatamente; la materia è indefinita, fluente, inconsistente: come mai potrebbe dare un limite preciso all'universale, sì che l'individuo emerga dall'unione dell'universale colla materia? Il dottore risponde: « La materia indeterminata non è princi-
» pio d'individuazione. — *Sciendum est quod mate-*
» *ria, non quomodo libet accepta, est principium indi-*
» *viduationis, sed solum materia signata;* » cioè giusta Cajetano, *la materia capace di tale e non di tale altra quantità.* Citiamo ancora san Tomaso: « Il principio
» della diversità degli individui della stessa specie è la
» divisione determinata dalla quantità: difatti la forma
» di questo fuoco non differisce dalla forma d'un altro
» fuoco, se non dalle parti nelle quali si divide la
» materia, *nec aliter sine divisione quantitatis, sine*
» *qua substantia est indivisibilis.* » Così l'universale, agendo sulla materia segnata, crea ogni cosa, cioè: 1.° gli esseri della natura fisica, 2.° le anime, 3.° gli angeli.

L'individuo sfuggiva ancora alla materia segnata, l'equazione era fallita; Duns Scoto lo fece osservare. « Se la materia, » diceva egli, « è causa d'individua-
» zione, laddove si troverà la stessa materia si tro-
» verà lo stesso individuo; e come la materia è la
» stessa *in generato et in corrupto,* l'essere che nasce
» e l'essere che si corrompe saranno un medesimo og-
» getto: — la causa d'individuazione è causa di di-
» stinzione; ma la materia non è causa di distinzione,

» dunque non individualizza. — Le anime, gli angeli
» sono individui; sono essi materiali? No; dunque non
» è la materia che li individualizza. » La materia indeterminata distruggeva l'individuo, la materia segnata o misurata lo distrugge egualmente; bisognava dunque cercare altrove il termine medio che permettesse al genere di giungere all'individuo. Scoto inventò un nuovo espediente. « Il principio dell'individuazione, » secondo lui, « non è nè la materia, nè la forma, nè
» la quantità; è una proprietà individuale, un'*ecceità.* »
L'universale esiste per sè, non è l'individuo, ma si contrae, diventa l'ecceità, forma un sol essere colla cosa, resta inseparato dalla cosa; esso è nella cosa, non in atto, ma in potenza prossima, *potentia propinqua.*

Nel sistema di Duns Scoto la metafisica dell'individuazione tocca l'apogeo; è impossibile andar più oltre. Il dramma dell'individuazione scotistica comincia, si svolge e si compie al di fuori dell'apparenza. Per Duns Scoto il punto di partenza non era il genere apparente ma quello d'Alberto Magno, un raggio dell'intelligenza divina. Questo genere è attivo, a malgrado dell'apparenza che mostra i generi impassibili: in secondo luogo, il genere si contrae, benchè l'apparenza non ci permetta nemmeno di concepire la contrazione nei generi. In terzo luogo, il genere diventa un *quid,* una *ecceità,* e l'ecceità è un principio d'individuazione che non è ancora l'individuo apparente e materiale, ma si limita a simularlo; il perchè l'ecceità e l'individuo hanno due nomi distinti. Qui la dottrina dell'individuazione metafisica essendo esausta Occam pose termine alle individuazioni imaginarie. — Voi andate errati, disse egli agli scolastici; l'individuo non sorge

dall'universale di Guglielmo di Champeau, perchè non è un accidente; non sorge dal genere collettivo di Abelardo, perchè il genere non è una collezione; non sorge dall'idea di Alberto Magno congiunta colla materia, perchè il genere indeterminato e la materia indefinita hanno caratteri opposti all'individuo; non sorge dalla *materia segnata* di san Tomaso, perchè la materia segnata e misurata è ancora indefinita, e può diventare individui diversi: — da ultimo, l'individuo non sorge dall'ecceità assolutamente impossibile di Duns Scoto; siete nell'assurdo, l'individuazione è impossibile perchè l'individuo esiste, non può farsi perchè si fa da sè.

Per mala ventura Occam tocca la riva per ingolfarsi di nuovo nel pelago metafisico, assalendo il genere quasi fosse il malefizio della scienza e lo combatte coll'apparenza dell'individuo coll'intenzione di distruggerlo. Pertanto lo combatte fuori delle cose, nelle cose, nello spirito *(extra res, in re, in intellectu)*, ne riassume le contraddizioni, le imputa a Guglielmo di Champeau, ad Abelardo, ad Alberto Magno, a san Tomaso, a Duns Scoto; e stabilito che solo l'individuo esiste; stabilito l'individuo come fatto primo e metafisico, egli accetta l'assunto di spiegare il genere come una stolta apparenza. Ecco una nuova metafisica che incomincia; ma incomincia dubitando di sè. *Si può dire in una maniera probabile*, sono parole di Occam, *che l'universale non è una realtà.* È probabile che l'universale non esista? dunque potrebbe esistere. Come? « Fuori dell'anima, » continua Occam, « l'universale » non è nè qualità, nè sostanza. Quando l'intelligenza » percepisce una cosa fuori dell'anima, si rappresenta

» una cosa simile, e se possedesse il potere creatore
» produrrebbe questa seconda cosa: l'universale è dun-
» que una finzione, una chimera, come le concezioni
» degli artisti e de' logici. » Ma fuori di noi le cose non
si somigliano forse? e se somigliansi, non è in forza
de' generi? che è dunque la scienza se non è la clas-
sificazione degli esseri giusta le loro somiglianze?
« La scienza, » risponde Occam, « non volge che
» sulle parole; talora le parole esprimono sè stesse, e
» la scienza è puramente grammaticale; talora espri-
» mono le concezioni astratte della mente, e la scienza
» è puramente logica; talora esprimono le cose, e la
» scienza è reale: grammaticale, logica o reale, la
» scienza cade solo sui segni. — Nel fatto, dice Occam,
» la scienza non cade se non sulle proposizioni, e solo
» le proposizioni sono oggetto del sapere. » Ma le pro-
posizioni sono generali; se i generi non solo altro
che parole, se fuori di noi non vi hanno somiglianze,
se l'universale si riduce ad una finzione, ad una chi-
mera come le concezioni degli artisti e dei logici, la
scienza non diventa forse una finzione, una chimera,
una poesia, un vero soliloquio? Occam replica: « Poco
» importa alla scienza del reale che i termini della
» proposizione siano fuori dell'anima o solo dell'anima,
» purchè i termini siano riferiti alle cose stesse; quindi
» l'interesse della scienza non richiede che ammettiamo
» le nature universali distinte dalle particolari. » No,
importa che i termini si riferiscano alle cose; importa
dunque che le parole generiche si riferiscano ai ge-
neri; importa che il genere esista come appare, come
è nel discorso, nè più, nè meno; se non è, la nostra
scienza parla di somiglianze che non sono, e si ri-

duce al soliloquio d'un insensato. Vedesi, dall'indecisione, dagli espedienti di Occam, che il nuovo problema della generalizzazione sorge per trascinare la psicologia in una nuova scolastica.

Tale è la metafisica del genere; vera scolastica, che prende le contraddizioni dell'apparenza per contraddizioni positive, e lotta disperatamente per discoprire l'impossibile: la lotta cambia di forma presso Descartes e presso Locke, agita ancora i nostri scolastici, ma deve tramontare al levarsi della critica, la contraddizione deve metter foce nell'apparenza. I generi esistono dunque perchè appaiono; il genere non diminuisce nè aumenta, quando gli individui diminuiscono o aumentano; dispare quando scompaiono.

CAPITOLO VI.

I primi generi.

Lo spazio e il tempo sono due apparenze primitive, universali e necessarie, e come apparenze ci annunziano la funzione che compiono. Lo spazio si rivela come condizione dell'esistenza dei corpi; egli è dunque condizione dei corpi, condizione dell'intera natura. Istessamente non possiamo concepire alcuna successione di fenomeni senza concepirla nel tempo; dunque ogni successione si attua nel tempo. Io vivo nello spazio e nel tempo, io morrò senza che il tempo e lo spazio possano cessare; se non fossi nato, il tempo e lo spazio sarebbero egualmente; il tempo e lo spazio sono indipendenti da chi li contempla: questa è l'apparenza, questa la realtà.

Abbiamo veduto le antinomie dello spazio e del tempo; esse sono; è mestieri accettarle: chi tentò di scioglierle, cadde necessariamente nella metafisica dello spazio e del tempo.

In generale la metafisica dello spazio e del tempo ha subíto le evoluzioni stesse della metafisica del genere; ed era naturale, non essendo entrambi se non due generi. Lo spazio contiene il corpo esteso, e sottostà a tutto ciò che è esteso, nel modo istesso che l'uomo è in ogni uomo, la bianchezza in ogni cosa bianca. Il tempo contiene ogni successione, nessuna successione potendo sfuggire al primo e più astratto genere della successione. Chi cerca l'equazione dell'individuo col genere deve cercare l'equazione dello spazio generico collo spazio reale, del moto ideale col moto materiale. Di là lo spazio or fatto eguale alla materia, e in fondo negato, or affermato come principio primo, e poscia ridotto il corpo a non essere in essenza altro che spazio, ond'essere poi negato alla sua volta. Di là il tempo or fatto eguale al moto, e poscia soppresso nella sua essenza generica, mentre altri, al contrario, faceva eguale la successione al tempo, negando così la successione. Di queste teorie il numero è grande, l'atteggiamento varia co' filosofi, ma la lor natura è pur sempre la stessa, poichè suppongono che le eterne contraddizioni del tempo e dello spazio siano errori de' filosofi.

Il tempo e lo spazio sono necessari, perchè è impossibile il negare la necessità che impone all'individuo di essere nel genere, al contenuto di essere nel contenente. Io sono uomo perchè sono nell'uomo, io sono nello spazio perchè sono esteso, io sono nel

tempo perchè la mia esistenza persiste e cambiando, dura. Io sono necessariamente nel tempo e nello spazio perchè è dato che io vivo, corpo tra'corpi, mobile in mezzo a innumerevoli moti, è dato che il corpo, che la successione sono i primi elementi che costituiscono il mio essere, e quello degli oggetti che mi circondano; non posso nè concepire me stesso, nè concepire le cose fuori dei due generi dell'estensione e del moto. Lo stesso ragionamento si applica all'universalità del tempo e dello spazio, che sono universali, ogni cosa essendo estesa e duratura; fuori di questi due generi nessuna cosa essendo.

Se vi fosse un oggetto senza estensione o senza successione, quest'oggetto, creatore o creato, non patirebbe punto le condizioni del tempo e dello spazio; il tempo e lo spazio cesserebbero d'essere universali, nè più sarebbero necessari. Qui, come dovunque, l'apparenza si stabilisce sola, regna sola, e l'interregno dell'apparenza sovverte tutte le nozioni. Così il tempo e lo spazio sono le condizioni universali della natura, sono indistruttibili, si stabiliscono superiori alla natura e eterne. Ma dinanzi a un'altra natura potrebbero non essere universali, non essere necessari; la loro eternità non è dunque se non quella dell'ipotesi, che collega il genere coll'individuo. Finchè l'individuo esiste, il genere gli è immanente, necessario, universale, infinito, eterno; se l'individuo scompare, l'ombra del genere svanisce. Il tempo e lo spazio sono come l'ombra ideale, inseparabile dalla nostra esistenza; se vogliam sopprimerli, noi diventiamo positivamente inconcepibili a noi stessi.

Si dirà: « Il tempo e lo spazio erano prima di voi,

» saranno dopo di voi; sono adunque universali, ne-
» cessari per sè stessi, astrazione fatta dalla natura
» e indipendentemente dal nostro modo di concepi-
» re. » Io rispondo: che sono necessari, universali, eterni, infiniti, relativamente al nostro modo di concepire, relativamente alla apparizione ed alla disparizione della natura dinanzi a noi. Finchè restiamo su questo teatro, il tempo e lo spazio sono le condizioni della nostra scena; sia il teatro pieno o vuoto, il tempo e lo spazio restano. Ma se al teatro stesso succedesse un nuovo teatro, una nuova creazione, la quale si opponesse alla creazione attuale e la smentisse colla forza di una contraddizione positiva, se all'universo succedesse un nuovo universo nè esteso, nè successivo nel suo sviluppo particolare, il tempo e lo spazio potrebbero svanire alla loro volta, come il genere antidiluviano del mastodonte è scomparso dinanzi al genere umano. La possibilità di concepire una creazione superiore al tempo e allo spazio è implicata nell'esistenza di un genere che si pone superiore al tempo e allo spazio. Parlo dell'essere: il tempo è, lo spazio è; l'essere è dunque comune al tempo ed allo spazio, dunque li abbraccia, li oltrepassa e li domina.

L'essere è il genere supremo, la condizione ultima o prima di tutto ciò che può concepirsi o imaginarsi; ci è dato col pensiero; basta pensare perchè appaia, basta che appaia possibile perchè sia.

Le sue antinomie si riducono alle antinomie del genere. Si contrappone agli esseri, come l'uomo agli uomini: dunque è infinito, inesauribile dal numero degli esseri, unico, indivisibile come gli altri generi; l'essere è necessario, come il contenente lo è al con-

tenuto: è universale, non potendosi dare alcun fenomeno che, esistendo, non cada sotto l'impero di questo genere supremo.

La metafisica dell'essere ha seguíto passo passo la metafisica del genere. Gli eleatici furono i primi a considerarne le antinomie quali contraddizioni del nostro intelletto e le scioglievano coll'equazione del non-essere, col nulla. Perchè col non-essere era negato ogni intervallo tra le diverse cose, negata la distinzione delle cose, negata la natura. Quindi l'essere non fu più l'apparenza prima, fu più che l'essere apparente, più che tutti gli esseri. Tanto valeva domandare se il non-uomo esiste; e poichè non esiste, negare ogni cosa.

L'essere, divenuto primo principio, tiranneggia Platone, che si assume di spiegare la distinzione delle cose coi generi e qui l'essere si allontana ancor più dall'apparenza; i generi di Platone abbellisconsi per interpretare la bellezza, e l'essere diventa bellissimo: i generi di Platone sono attivi per penetrare la formazione delle cose; quindi il genere dei generi diventa attivo, acquista la bontà, si trasfigura; è principio dell'ordine universale; è Dio.

La metafisica dell'essere progredisce di nuovo con Aristotele. I generi, dice egli, non ispiegano gli individui: non sono belli, nè buoni, nè attivi. Dunque il genere non è un principio. Solo l'individuo è principio primo; quanto più ci allontaniamo dall'individuo, tanto più ci allontaniamo dalla verità; dunque il genere esiste meno dell'individuo, e l'essere, che è l'ultimo di tutti i generi, esiste meno d'ogni genere. Non basta; l'essere deve conciliarsi col non-essere; Aristotele spiega ad un tempo l'apparenza dell'essere e la

contraddizione del non-essere, mettendosi al di fuori dell'apparenza, creando una cosa nuova, un oggetto nuovo, la materia, che è l'essere in potenza e il non-essere in atto. Per uno strano rivolgimento toglieva così l'essere alla materia, mentre le dava la potenza.

I neoplatonici si allontanano sempre più dall'apparenza. Accordano ad Aristotele che l'essere non è bello, nè buono, nè attivo, che riducesi al genere dei generi, al genere di tutti gli esseri. Accordano a Platone che la bellezza, la bontà, la forza, svolgendosi nella serie de' tipi, si riassumono in un tipo perfettissimo. Il tipo e l'essere sono distinti; l'uno è Dio, l'altro l'esistenza di Dio: ma uno è Dio, una l'esistenza di Dio; dunque l'uno e l'altra sono nell'unità, ne sono le ipostasi; ed ecco trasformato l'essere in un'ipostasi dell'Uno trino da studiarsi con una facoltà superiore alla ragione e da intendersi con istinto sopranaturale. Così la metafisica dell'essere vagava tra l'estasi e l'ineffabile; più tardi, presso i santi Padri, presso gli scolastici, si confondeva colla formola della trinità cristiana.

Alla caduta della scolastica essa riprende il volo, oltrepassa il realismo ed il nominalismo; cammina sola, fatta astrazione dalla religione e riceve da Descartes nuova forma e nuovi destini. Descartes entra il primo nella nuova via. Io concepisco la perfezione, diceva egli, posso oltrepassarla all'infinito; vi aggiungo la nuova perfezione dell'essere, io concepisco un essere perfetto come possibile, dunque esiste. Questa dimostrazione dell'esistenza di Dio mescola la verità colla follìa: la verità sta nell'equazione dell'essere e del parere meravigliosamente afferrata nel genere di tutti i generi; la follìa sta nell'artificio, che moltiplica le perfezioni per

fare dell'essere un Dio. Descartes non errava riducendo l'essere ad un'apparenza, ma errava dando all'essere la divinità. L'apparenza era nell'essere; Dio non era nell'apparenza, non era nella verità; era la soluzione imaginaria di tutte le contraddizioni della natura e del pensiero.

Torna superfluo il dire che, lungi dallo sciogliere antinomia alcuna, presso Descartes, l'essere supremo è in contraddizione con tutti gli esseri; solo può esistere, solo è sostanziale, solo necessario; da lui agli esseri non v'ha identità, non equazione, non deduzione. Descartes, che pretendeva di procedere per equazioni, fece emergere meglio degli altri metafisici che dall'essere non può dedursi veruna sostanza, verun atto, veruna creazione. Come mai un essere necessariamente uno, indivisibile, impassibile, necessario, universale, potrebbe trarre da sè la divisione, l'azione, la contingenza, l'individualità e la distinzione di tutti gli esseri e di tutte le sostanze? Oramai l'antinomia ingrandiva: l'ente di Elea riappariva nell'unità del Dio cartesiano, il cartesianismo rovinava, e Spinosa, che se ne accôrse, volle evitare la contraddizione ad ogni costo.

Vi hanno due momenti nel sistema di Spinosa; il primo ammirando nel quale rettifica la metafisica cartesiana; il secondo fallace per cui lotta contro le antinomie.

Nel primo momento, Spinosa afferra la verità, che si trova in fondo alla dimostrazione di Dio data da Descartes, cioè, l'eguaglianza dell'essere e del parere, l'identità dei due termini, la necessità d'ammettere l'esistenza dell'essere, che Spinosa concepisce sotto la forma di una sostanza, una, indivisibile ed eterna.

Qui Spinosa mostra la verità là dove appare realmente, nella sostanza universale; in mano sua la dimostrazione dell'esistenza di Dio non dà se non ciò che realmente contiene: la sostanza necessaria ed infinita. L'immensità di Dio diventa l'immensità della sostanza, le perfezioni divine diventano le perfezioni apparenti del mondo, la fatalità si sostituisce alla provvidenza, un ente astratto soppianta il Cristo e comprendiamo la meraviglia, il terrore dei teologi che videro sorgere dal seno delle loro dimostrazioni il più geometrico ateismo.

Ma nel rettificare la metafisica cartesiana Spinosa volle sciogliere le contraddizioni sollevate dalla geometria dell'essere; e qui incomincia il suo fallire: qui deve spiegare le contraddizioni della sostanza, stabilirla come primo principio, unica realtà e trarne l'esistenza del mondo. Dacchè essa sola è la sostanza, il tempo, lo spazio cessano di essere ciò che sono, cioè apparenze primitive quanto la sostanza, e divengono attributi del primo principio. Noi cessiamo d'esser sostanze, e più non siamo se non modi; la natura perde l'essere suo, e vedesi tradotta in una serie di modi dell'essere. Spetta alla sostanza a trasmetterci il mondo come sua propria equazione; dunque il mondo si scinde in due parti; vi ha una *natura naturante,* la sostanza, ed una *natura naturata,* la creazione.

La sostanza è necessaria, dunque la natura apparente, la *natura naturata,* dev'essere necessaria, adequata al principio d'onde esce, benchè appaia contingente. Nella sostanza, la necessità abbraccia tutta la realtà, si estende all'infinito, vasta quanto il possibile; dunque nel mondo la necessità abbraccia tutta la realtà,

è vasta quanto il possibile; la possibilità è un'illusione come la contingenza. In questa guisa, la deduzione di Spinosa abbraccia il mondo, nuovo Leviathan lo divora, falsandone le apparenze, creando un mondo che non è quello della natura, un uomo che non è del nostro genere, un pensiero che non è della nostra intelligenza. Fatica inutile, perocchè l'antinomia della sostanza non è se non quella dell'essere, quella del genere, e annienta egualmente i modi e le sostanze, gli esseri e gli individui. Arroge che il lavoro si svolge arbitrariamente; se la vostra sostanza rende il mondo impossibile, il mondo rende la vostra sostanza impossibile: esatto è il dilemma; avete scelto il termine della sostanza; perchè non scegliere le sostànze, le cose della natura? Apparenti quanto la natura, esse hanno diritto all'onore di signoreggiare la sostanza.

Queste considerazioni spinsero i filosofi del decimottavo secolo alla nuova impresa di spiegare l'essere e la sostanza quali concezioni dello spirito. Non pensarono più a dedurre il mondo dalla sostanza, nè a trarre il genere dall'individuo; vollero al contrario, il genere dedotto dall'individuo; la sostanza dalle sostanze, l'essere dagli esseri ed al problema dell'individuazione sostituirono quello della generalizzazione. Ma che facevano essi in ultima analisi? capovolgevano l'errore con nuova metafisica. Se voi generalizzate, si è perchè i generi esistono; se classificate gli oggetti, si è perchè le classi esistono; senza i generi vedreste solo individui, senza la sostanza l'apparenza della sostanza non si offrirebbe all'intelletto, l'essere non si manifesterebbe in mezzo agli esseri. I filosofi del secolo decimottavo si credevano uomini molto positivi, osservatori della

natura; avrebbero riputato vergogna il credere ai tipi, alle ecceità, agli angeli: combattevano fieramente le divagazioni scolastiche. Ma ignoravano la critica, consideravano le contraddizioni eterne quali errori dell'uomo, le volevano sciolte; erano logici, e la metafisica era una necessità del loro metodo e della loro ignoranza. Osservatori, non osservavano i generi; uomini positivi, non s'accorgevano essere il genere positivo quanto l'individuo. La preoccupazione di rendere ragione di tutto, conducevali a cercare un'apparenza che fosse prima; al suo cospetto le altre apparenze cessavano di essere quelle che erano, e si menomavano. Collo stabilire un principio, essi prendevano l'assunto, come Descartes, come Spinosa, di scoprire la grand'equazione dell'universo; l'assurdo cartesiano ripetevasi capovolto quando essi passavano dall'individuo o piuttosto dalla sensazione al genere e all'idea. Nè potevano limitarsi a dichiarare che il genere è una nostra maniera di vedere; dovevano penetrare il processo con cui si forma nel nostro intelletto. Locke dice che formasi per astrazione: così una facoltà dell'anima si sostituisce alle somiglianze delle cose, o almeno le supplisce. Esistono esse realmente? o sono nostre illusioni? Se non esistono, l'astrazione non può afferrarle; se esistono, i generi sono, non si formano. Adamo Smith risponde che non esistono, che noi generalizziamo colla forza sola della parola, che la parola sola è generica, che il genere non è. Sia; in qual modo la parola sola sarebbe generica? in qual modo produrrebbe essa l'illusione del genere? È convenuto che il genere non è; è inteso che l'illusione del genere esiste; ma se essa sorge dalla parola, bisogna mostrarci in qual modo

la parola oltrepassando le cose percette, le fa parere come non sono, nei generi. Hume risponde, che la parola corrobora l'associazione delle idee, cioè l'abitudine; e trae l'illusione del genere dall'abitudine, la quale riunisce gli individui distinti e li afferra nell'ordine del loro apparire, sì che ogni uomo ci richiama gli uomini. Ma la risposta non vale: gli uomini non sono l'uomo; la moltitudine non è il genere; la unione non è la generalizzazione. L'abitudine restringesi a riunire i fenomeni: li generalizza? li rende essa somiglianti? può essa trasportare il simile nel diverso? l'identità nella differenza? L'unione di due cose opposte è forse una generalizzazione? In qual modo l'abitudine diventerà il tempo, lo spazio, l'essere, la sostanza, la causa, generi primitivi universali, superiori ad ogni abitudine, e contenenti necessariamente le abitudini, giacchè ogni essere, ogni associazione appare contenuta dal tempo, dallo spazio, dalla sostanza, dalla causa? Se Spinosa, costretto a individuare la sostanza, dichiarava essere noi modi dell'eterno, Davide Hume, impegnato a generalizzare la sensazione, dichiara essere la sostanza un modo dell'io: se Spinosa crea la natura traendola dal vuoto della sostanza, David Hume la crea traendola dal vuoto dell'abitudine. Dai due lati il processo è lo stesso, l'impossibilità torna la stessa, e i nuovi filosofi non possono distruggere la metafisica che aborrono e che s'insinua, a loro dispetto, ne' loro sistemi; riluttando all'apparenza, rimangono avvolti nel vortice della critica.

Il genere fu ristaurato da Kant, e a buon diritto ne rivendicò l'apparire; ma a torto gli eclettici francesi credono di giovarsene per vincere la critica; a torto

si rallegrano di avere riconquistate le nozioni eterne dello spazio, del tempo, della sostanza e della causa: le adorano, ne parlano giubilanti come di principj assolutamente certi, i quali, giusta Platone, *danno alle cose la potenza di essere conosciute, all'anima quella di conoscerle*; ma codesti nuovi scolastici si pascono di parole, e vendono un inganno. Lo spazio, il tempo, la sostanza, la causa non ispiegano nulla, non attestano, non istabiliscono che sè stessi; sono vuote generalità, da cui nessun oggetto può essere determinato o vincolato in modo alcuno. I corpi sfuggono alla generalità dello spazio, i moti a quella del tempo, le sostanze alla sostanza, gli effetti alla causa: certissimi dei quattro principj, a cui devesi almeno aggiungere il quinto dell'essere, restiamo incertissimi sui corpi, sui moti, sulle cose, sulle generazioni, su tutti i fenomeni della natura, i quali potrebbero attuarsi al rovescio, intervertirsi in tutti i sensi, senza che lo vietino i principj che chiamansi conquistati sullo scetticismo. A che dunque si riduce la celebrata vittoria sulla critica? a una millanteria. Poi, la critica non si sviluppa negando l'evidenza dei generi sommi o inferiori; al contrario, si sviluppa accettandoli, e opponendovi un'evidenza contraria, opponendo allo spazio il corpo, al tempo il moto, alla sostanza le sostanze, alla causa gli effetti: ivi trovasi la contraddizione: chi vanta festivo la conquista dei generi supremi, provoca illuso i supremi dilemmi dell'universo, quelli appunto che *a priori* rendono il mondo impossibile. E come l'eclettismo resiste alla contraddizione? Affermando che la sostanza è attiva, che il nostro percepirla la suppone operante su di noi, quindi energica, generatrice di effetti; quindi ge-

neratrice della natura, e causa di tutte le sostanze: la causa diventa così il termine medio con cui si transisce dalla sostanza alle sostanze. Ma la sostanza è dessa veramente attiva? Appare sostanza e non altro, sta in-sè, fatta astrazione dal nostro percepirla; sebbene percetta, si dice indipendente, non ha bisogno delle sostanze, come lo spazio che non ha bisogno dei corpi, benchè percetto all' occasione dei corpi. Dunque la sostanza eclettica non è la sostanza che appare, è un genere attivo, un'invenzione metafisica dalla quale non si procede necessariamente alla causa. Dato il passaggio alla causa, giungiamo noi logicamente alle sostanze? L'affermarlo vale quanto affermare la contraddizione con parole che la travisano ignorandola perchè la causa si áltera, riassume le stesse contraddizioni dell'alterazione, e noi coll'affidarle l'origine del mondo facciamo dipendere tutta la natura dal principio stesso della contraddizione. Dopo tanto criticismo ammesso e riconosciuto l'errore dell'eclettismo è troppo grossolano perchè non se ne rammenti l'intento e non si ricordi come M. Cousin col cuore palpitante d'ipocrisia, ci mostrasse Dio nella sostanza, affinchè lo spettro della religione comparisse nel seno della filosofia. Questa fu la sua vittoria. Spinosa impugnava la religione colla metafisica, l'eclettismo raccozza i cenci di Spinosa perchè profittino alla Chiesa. Stiamo all'erta, che la filosofia non c'inganni. La causa non è se non il genere delle cause, il genere delle sostanze considerate nell'operare, un genere non di esseri, ma di relazioni, non di equazioni, ma di contraddizioni. Causa significa lotta, combattimento, alterazione, gravitazione, affinità, generazione; significa vivere, morire,

nascere, perire, apparire, scomparire. Vacua per sè, ci lascia nell'ignoranza delle cause, nulla insegna alle scienze, non afferra la verità, non è reale, non positiva, non determinata: non è il Dio padre che guidava i nostri padri, nè la ragione che guiderà i nostri figli.

CAPITOLO VII.

La rivelazione della materia.

I nostri sensi non percepiscono se non materie minerali, vegetali, solide, liquide, aeriformi, fluide, imponderabili: la materia propriamente detta non è se non il genere delle materie; ma appare tostochè una materia si vede.

Considerare la natura sotto l'aspetto della materia, torna lo stesso che considerarla sotto l'aspetto di un genere, di un'astrazione, e precisamente sotto l'aspetto della quantità, fatta astrazione dalle qualità. Un metro cubo assolutamente pieno sarà sempre la stessa quantità, la stessa materia: cento libbre di peso, siano esse oro o ferro o pietra, sono sempre cento libbre di materia.

Mentre la materia rimane inalterabile, le forme, le qualità, cambiano; gli esseri, nascono, periscono, si trasformano; un mondo permanente nella quantità diviene successivamente mille mondi diversi nelle qualità. Questo appare, questo è, nè altro sappiamo.

La metafisica della materia incominciò dal primo tentativo per isciogliere le antinomie che sovrasta-

vano alla rivelazione materiale. Nei primi giorni della filosofia si chiese già qual fosse la materia che generava tutti gli esseri. Il cambiamento destava maraviglia, e se ne cercava il principio che restava, il termine che desse l'equazione o la deduzione delle metamorfosi della natura. Talete pensò che la materia è l'acqua, e che l'acqua trovasi nel fondo di tutti gli esseri. Essa inumidisce i germi, feconda la terra colle pioggie, coi fiumi, coi laghi; la terra stessa è un deposito dell'acqua; evaporandosi, l'acqua genera l'aria, alimenta il fuoco; quando il freddo l'assorbe, genera i metalli, che sono liquidi consolidati. Dovunque l'acqua dispensa la vita alla superficie della terra, come nel fondo dell'Oceano e intendiamo come Talete vedesse la forza generatrice dell'acqua in tutti i fenomeni; essa sembrava rivelargli il sillogismo occulto di tutte le metamorfosi.

S'incontra un'obbiezione, primo cenno d'una critica che ignora sè stessa: perchè l'apparenza dell'acqua deve signoreggiare tutte le apparenze? Invece di esser causa, perchè non sarebbe l'effetto d'altra materia più sottile, più variabile, più penetrante? Di là i sistemi d'Anassimene e di Diogene d'Apollonia: ivi l'aria succede all'acqua, invade l'universo, crea il freddo, il caldo, si condensa; i gradi di densità formano gli elementi; essa nutre la vita, la governa. Onde meglio spiegare il mondo, Diogene d'Apollonia vuole l'aria intelligente e ragionevole; non è più l'aria atmosferica, *essa sa molte cose,* è quasi un Dio. La genesi del mondo per mezzo dell'aria, dedotta di fenomeno in fenomeno, rendeva ragione della terra, del pensiero, dell'uomo.

La critica s'avanza d'un passo: l'aria, domanda

essa, è realmente la materia universale? il più forte, il più sottile degli elementi? non havvi forse un momento in cui la forza dell'aria vien superata da una materia più vivificante? Sì; havvi il fuoco, ed il fuoco succede all'aria nel sistema di Eraclito. Il fuoco, ardendo e spegnendosi con misura, genera tutto; il fuoco è nel moto, nella vita, nella morte di tutti gli esseri. Esso è creatore e divora i suoi parti; Giove si trastulla quando fa il mondo e la guerra eternamente rinnovata dal fuoco che si riaccende, costituisce l'armonia. Se tutte le dissensioni degli Dei e degli uomini avessero fine, tutto perirebbe, perchè l'alto, il basso, l'acuto, il grave fanno l'armonia, e la vita esce dall'antitesi del maschio e della femmina. Sostituito all'aria intelligente di Anassimene e di Diogene d'Apollonia, il fuoco di Eraclito diveniva la mente dell'universo, che l'anima scintilla del fuoco eterno, imprigionata nel corpo, può sola divinare.

Presto la critica distrugge anche il fuoco di Eraclito. Difatto non havvi ragione perchè una materia primeggi su tutte le altre, perchè un'apparenza domini tutte le apparenze. La scelta del principio materiale era arbitraria. Nè il principio rimaneva fedele alla sua stessa apparenza; perchè l'acqua di Talete non era più l'acqua: l'aria d'Anassimene, e sopratutto di Diogene d'Apollonia, non era più l'aria; e il fuoco d'Eraclito, non era quel fuoco che ci scalda. Trovavasi sempre fallita la deduzione dalla materia alle diverse metamorfosi della materia; Eraclito stesso lo sentiva, non passava da un fenomeno all'altro se non per la lotta dei contrari, per la contraddizione, per la negazione della scienza, per la negazione del suo proprio principio, il quale,

già chimerico per sè, cessava sempre di essere quello che era. Così la creazione e la distruzione della qualità non era spiegata, ma solo verificata ed erasi verificato l'impossibile secondo la logica. Ora, la logica reclamava, al contrario, una materia permanente, costante; non concedeva la deduzione se non subordinata alla condizione di mostrar sempre lo stesso principio in tutte le conseguenze. Bisognava dunque una nuova materia per sottrarsi alle contraddizioni che attribuivansi all'impotenza de' filosofi e questa materia persistente, fissa, sempre identica, trovasi presso i filosofi della scuola meccanica, presso Anassimandro, presso Anassagora, presso Empedocle. Il primo non vuol più, come Anassimene, dedurre le diverse materie da una materia unica; egli ammette una diversità primitiva nel seno degli elementi; la sua vera materia è la confusione, il caos; la sua genesi del mondo non è più creatrice, è un lavoro di mescolanza e di separazione. Anassagora dice apertamente, che nulla nasce, nulla perisce, tutto è nella materia, tutto in ogni germe, in ogni *omeomeria*, e l'ordine sorge dalla confusione universale in forza d'una separazione, in cui il filosofo greco invoca per la prima volta l'intervento di un'intelligenza posta fuori della materia. Lo stesso caos, la stessa confusione formano la materia d'Empedocle; colla differenza, che presso di lui il lavoro si attua in forza dell'odio e dell'amore.

Facilmente intendiamo come il caos non resistesse alla critica meglio dell'acqua, dell'aria o del fuoco: la confusione esclude la separazione; la separazione esclude la confusione: se due cose si fondono, la logica vieta di distinguerle; la distinzione è pure una crea-

zione, anch'essa genera qualità nuove, che escono dal nulla. Era mestieri d'un'uscita a questa contraddizione, ch'era presa per una contraddizione dei filosofi e la nuova uscita fu l'atomo di Democrito, l'atomo che non nasce, non perisce, che fissa la materia nella sua quantità inviolabile, e la cui variazione si riduce al rapporto, alla figura, alla disposizione in guisa che appaga la logica permettendo di procedere per via di equazioni dal passato al presente, all'avvenire. Se non che la contraddizione si riproduce più forte e più aperta non essendo il mondo un mosaico variopinto ma una perfetta e vera trasfusione. E in qual modo l'atomo è desso percepito? Vien snpposto, ma non appare; trascende l'apparenza; il nostro senso non percepisce che le imagini (ειδωλα), che si staccano dagli atomi, o piuttosto dagli atomi combinati. Qui la materia è dunque un'ipotesi imaginata per ispiegare le variazioni del mondo: ma l'atomo spiega il cambiamento con una materia che non cambia; spiega l'apparire delle qualità variabili, con una materia invariabile; spiega la fusione e l'individuazione, la vita con una materia, le cui parti rimangono disunite, senza azione continua. Per render ragione del cambiamento, Talete avea cercato la materia del cambiamento; per render conto della diversità delle materie, Anassimandro avea posto il caos; per uscire da una confusione impossibile, proclamavasi l'atomo: e l'atomo dava la più formale mentita alla natura.

Quando Platone ed Aristotele ebbero ben intesa la contraddizione, la metafisica della materia subì una compiuta rivoluzione. Era convenuto che la materia rendeva impossibile la formazione e la distinzione degli esseri; era convenuto che la quantità fissa, che

chiamasi acqua, aria, fuoco, caos, omeomería, atomo, rendeva impossibile la diversità delle cose: era evidente che prima di tutto bisognava render ragione di ciò che appare, della diversità, del cambiamento, dell'alterazione, della vita, della ragione. Fu dunque spogliata la materia di tutte le qualità; le si tolse persino la quantità determinata e invariabile, e s'inventò una nuova materia in nessun modo materiale, che fu confinata tra il non essere e lo spazio, come un'astrazione, come una mera possibilità, dichiarando che l'equazione dell'universo doveva trarsi da altri principj, dai tipi, dalle essenze, da Dio. Giusta Platone, la materia è la combinazione del grande e del piccolo: Aristotele la definì il non-essere in atto, e l'atto in potenza; l'assioma che nulla nasce, nulla perisce, fu trasferito agli altri principj, ai tipi, alle essenze, a Dio; quasi non restò alla materia altro officio se non quello di render possibile la distruzione e la morte. Se i corpi si dissolvono, se gli esseri si corrompono, in sentenza d'Aristotele e di Platone, si è che sono uniti alla materia, corrosi dal nulla; questo nulla li rende visibili, pure li condanna dall'origine a scomparire per ritornare alle loro regioni invisibili, in cui nulla nasce, nulla perisce. Tale fu la materia per il corso di duemila anni; indigente, avida d'una forma per apparire, ridotta alla mera inconsistenza, alla condizione per cui le forme possono scomparire, essa non contò per nulla; la fisica venne compiutamente soverchiata dalla metafisica. I fenomeni furono governati dall'astrazione; ciò che appare da ciò che mai non appare; l'invenzione venne surrogata ai fatti, e si visse nel mondo del peripatetismo, frammisto qualche volta al platonismo.

La teoria della materia venne nuovamente modificata quando nel decimosesto secolo Telesio svelò tutte le contraddizioni della fisica di Aristotele e mostrò l'assurdo della materia senza qualità, senza quantità, eguale al nulla. Da quell'istante convenne mettersi in traccia di una nuova materia che Telesio, Campanella, Gassendi cercarono, ma che finalmente Bacone scoprì e l'additò là dove essa è, nella materia stessa. « Noi dobbiamo sottomettere, » egli dice, « il nostro » intelletto alle cose, e Platone sottomette il mondo ai » suoi propri pensieri; Aristotele sottomette gli stessi » pensieri alle parole; egli inventa una materia la quale » è la materia delle discussioni, e non quella del » mondo. La materia non è informe, nè astratta, nè » possibile; la materia, la forma, il moto si uniscono; » *hæc tria nullo modo discerpenda.* » Per noi Bacone è il rivelatore della materia, da lui comincia la fisica moderna; egli è il messia del mondo materiale; Telesio, ch'egli chiamava il primo degli uomini nuovi, era solo un precursore, non aveva visto la necessità di sottoporre l'intelletto alle cose, non aveva dedotto da questa necessità il dovere di accettare la materia quale appare indivisibile dalle sue trasformazioni, non aveva proclamata la natura come rivelazione materiale. Egli staccava ancora dalla materia il freddo, il caldo; trasformavali in principj incorporei, deduceva il mondo dall'eterna guerra che si fanno nel seno dei corpi; in altri termini, egli era metafisico, cercava equazioni, deduzioni e i suoi principj stavano ancora al di là dell'apparenza, in un calore, in un freddo diversi dal calore e dal freddo della materia. Bacone fermò la metafisica, la detronizzò; volle che la fisica incominciasse col fatto della

materia formata ed attiva ed entrò per la prima volta nel mondo moderno. Se non che non sospettando che tale rivelazione fosse la più grave delle contraddizioni, e che quella metafisica da lui spregiata non avesse la sua ragione d'essere se non negli sforzi de' filosofi per sottrarsi alla contraddizione da lui inosservata; nè sapendo egli discernere la contraddizione critica dalla positiva, non valse a difendere la sua propria rivelazione contro i metafisici, i quali ben valevano ad intendere la contraddizione della materia formata e attiva, vale a dire determinata e indeterminata, immobile e mobile, figurata e senza figura, estesa ed inestesa. Quanto Bacone era superiore ai metafisici proclamando il regno dell'apparenza, altrettanto era loro inferiore ignorando le antinomie dell'apparenza; la metafisica non poteva soffermarsi dinanzi alle pretensioni d'un novatore inconscio della propria forza; l'insegnamento di Bacone, riservato a' fisici, si trovò differito nelle scuole dei filosofi le quali appartennero ancora agli uomini che conoscevano le contraddizioni della materia.

Quando Descartes cercò l'equazione dell'universo, non mancò di accusare d'inconsistenza la materia; e poichè dopo Telesio, dopo Gassendi, dopo i progressi della fisica, l'antinomia presentavasi sempre più forte, egli rinnovò l'atomismo per vincerla definitivamente. Ma con qual esito? Egli che prendeva per primo ed unico dato il pensiero, poi l'essere, Dio, lo spirito, come poteva dedurne l'atomo esteso, mobile, poi il corpo e l'azione e la reazione degli esseri corporei? Il suo l'atomismo rimase qual episodio staccato dal suo sistema, in contraddizione col suo principio; quest'episodio fondavasi sopra un'ipotesi in cui la mate-

ria diveniva eguale allo spazio, e mobile per servire di punto di partenza ad una nuova serie d'equazioni naturali affatto estranee alle equazioni del pensiero, le quali si fermavano nel mondo dello spirito. L'atomismo cartesiano chiarì solamente 1.° che non havvi equazione, nè transito logico dal pensiero all'estensione, dallo spirito al corpo; 2.° che non havvi neppure passaggio logico dagli atomi invariabili e distinti alla formazione de' corpi variabili e continui. Laonde due problemi: 1.° in qual modo si può transire dal pensiero al corpo? 2.° in qual modo si può transire dal corpo variabile e continuo agli elementi che lo compongono? Due risposte erano necessarie; le due risposte furono due sistemi.

1.° In qual modo si può passare dal pensiero al corpo? Malebranche dimostra che non havvi passaggio. L'oggetto materiale è fuori del pensiero, non può toccarlo, lo spirito non può trasmettergli alcuna impressione, alcun'imagine, la visione del mondo è impossibile: che è adunque? è la visione delle cose in Dio, il quale è il creatore dell'impossibile. Berckeley si spinge più oltre: neppure in Dio, dice egli, noi vediamo la materia; dunque essa è un nostro pregiudizio; non esiste.

2.° In qual modo si può passare dal corpo variabile e continuo a' suoi elementi? L'elemento del corpo, risponde Leibnitz, non può essere un corpo; nel qual caso l'interrogazione si ripeterebbe all'infinito; dunque l'elemento del corpo non è corporeo, non è esteso, non è un atomo, è un punto indivisibile, una monade, un'anima. La monade, dominante, costituisce il corpo, lo fa uno e distinto; dominata, è l'elemento del corpo,

lo fa multiplo e continuo. Rimane a sapere come si possa passare dalla monade dominante alla dominata; in altri termini, come l'uno si congiunga col moltiplo, il finito coll'infinito, l'esterno coll'interno; problemi che si traducono l'uno nell'altro: Leibnitz risponde traducendoli tutti nel problema dell'io in relazione colle cose che percepisce senza poterle toccare, nè esserne tocco. L'io è in sè, vede in sè l'universo, l'universo corrisponde alla sua visione per un'armonia prestabilita: istessamente, ogni oggetto è un io, una monade, che può divenir l'io e più che l'io, e intanto fa l'oggetto in sè, per sè, non ha parti, non si estende alle parti; le altre monadi rispondono al suo impero, e si dispongono in modo di simular le parti corrispondendo a tutto in forza di un'armonia prestabilita. Così si formano il continuo e il discreto, l'uno e il multiplo, l'infinito potenziale e il finito fisso, il tutto e le parti, per cui la materia vive di pensieri in ogni monade, e fuori delle monadi non è materia.

Dove siamo giunti? Siamo giunti alla visione in Dio, alle anime, a Dio o duvunque piaccia, ma certo fuori dell'apparenza, oramai accusata e convinta d'essere falsa e assolutamente impossibile. Qui la metafisica della materia non è nemmeno la metafisica della materia, è la scienza di ciò che non esiste, di ciò che non appare, di una moltitudine di entità in contraddizione colla realtà, e apertamente in contraddizione con sè stessa.

Dopo Malebranche e Leibnitz la metafisica venne disprezzata, lo scherno oltrepassò la confutazione, i suoi rappresentanti subirono il martirio della derisione. Fu deciso ch'era mestieri attenersi al *buon senso*; e lo stesso Kant accordava poi lettere patenti che san-

zionavano la satira volteriana inspirata dal buon senso contro la metafisica della materia. Oggi possiamo oramai accettare la rivelazione naturale di Bacone, e *sottomettere l'intelletto alle cose;* noi sappiamo quando e come le cose sottomesse all'intelletto, sottomesse alla logica, diventano teatro della contraddizione universale; sappiamo quando e come questa contraddizione presa per l'errore di un giorno, di un uomo, di una scuola, ha sospinto lo spirito umano nell'evoluzione metafisica e questa finisce coll'universalizzare, col dimostrare l'eternità dei dilemmi, e la necessità di sottoporre la logica alla rivelazione naturale.

CAPITOLO VIII.

La rivelazione delle materie.

Lo stesso materialismo è una vera metafisica. Quando il fisico dice che la visione è l'effetto della luce che cade sull'organo della vista, divien metafisico, se questa descrizione è da lui tenuta come una spiegazione. Per far ritorno alla metafisica, non è necessario tornare al fuoco d'Eraclito, all'aria d'Anassimene, all'acqua di Talete; basta imitare Darwin, e porre nella contrazione il principio della sensibilità e del moto; basta imitare Cabanis, e porre il pensiero in una secrezione; se al primo passo una simile metafisica si riduce ad un errore positivo, se le sue contraddizioni sono affatto personali e positive, al secondo passo esse si confonderanno colle contraddizioni critiche e coi dilemmi eterni. Il perchè noi esporremo le apparenze della materia.

La prima apparenza della materia non trovasi nelle qualità che variano, ma nella persistenza di una quantità determinata, che si mostra nella resistenza, nella mobilità, nell'estensione e nella figura. Qui la materia rivelasi come un'estensione che resiste, che si move, come uno spazio solido distinto da uno spazio vuoto: quando abbiam detto che tale apparenza è un *quantum* inalterabile, un genere in cui havvi equazione tra il genere e la somma degli individui tutti indiscernibili e indistinti gli uni dagli altri, il nostro potere di conoscere e di astrarre tocca l'estremo suo limite. È lecito dare un nome alle parti della materia considerate in questa prima apparenza, è lecito di chiamarle atomi, purchè si confessi che l'atomo è una astrazione della mente, un modo di dimenticare tutte le qualità della materia, tranne l'estensione, la mobilità, la resistenza e la figura.

La seconda apparenza della materia è la diversità delle materie prime; spetta alla chimica il noverarle. L'atomo è passivo, sì passivo che può essere concepito come un oggetto il quale riceve il moto; le materie sono attive e dotate di proprietà: l'atomo è per sè in riposo, la sua facoltà di ricevere il moto non lo suppone, le materie agiscono, e non hanno che ad essere per dare il moto. Le parti delle diverse materie, considerate nella diversità loro, chiamansi non più atomi, ma molecole: quante sono le materie, altrettante le classi delle molecole. Non havvi proprietà alcuna che sia comune a tutte le molecole: nemmeno il peso, nemmeno l'attrazione può essere concessa a tutte le molecole: se i corpi gravitano gli uni verso gli altri, alla gravitazione resiste l'apparenza opposta

delle forze centrifughe. Gli astri conservano le loro distanze rispettive, non si avvicinano, non tendono a fare un tutto unico e compatto: se l'attrazione fosse legge naturale delle molecole, se la forza centrifuga fosse l'effetto d'un impulso, di uno slancio accidentale i mondi finirebbero a concentrarsi; l'attrazione, benchè affievolita dalle incommensurabili distanze, avrebbe avuto l'eternità per operare il concentramento di tutte le materie. Le molecole differiscono dunque secondo le materie alle quali appartengono. Quante sono le materie o le classi delle molecole? Nessuno potrà dirlo mai; la chimica potrà sempre suddividere le materie conosciute, e scoprire nuove materie sconosciute. Quante sono le proprietà di una materia determinata, per esempio, dell'ossigeno? È impossibile indovinarlo; nuovi oggetti posti in contatto coll'ossigeno potrebbero provocare in esso la manifestazione di nuove proprietà; dunque nulla di definito; il possibile in tutta la sua estensione s'apre dinanzi ad ogni molecola.

La terza apparenza della materia è il germe, principio di organizzazione dal seme più informe fino all'animale più complicato. Ogni molecola è essa un seme, un germe? può essa divenirlo? Nessuno può rispondere; l'origine dei semi è indiscernibile. Egli è certo che tutte le specie d'animali e vegetabili formano di continuo nuovi germi, è certo che se ogni specie non incontrasse ostacoli estranei alla sua moltiplicazione potrebbe assimilare l'universo: i germi ch'essa produce e che periscono per miriadi, sono essi formati o preformati? Esciamo noi dal seme de' nostri padri o dal seme dell'eternità? L'apparenza è per la prima alternativa, la logica per la seconda; ma la logica non

ha diritto alcuno, nè sul noto, nè sull'ignoto: la stessa ragione che vieterebbe al seme di essere formato, gli vieterebbe di svilupparsi. Ogni sistema sull'eternità dei germi è parto della metafisica. Le masse delle materie inerti e inanimate, come la sabbia o il granito, sono esse spoglie d'ogni vitalità, o sono semi, o semi in potenza, o molecole che attendono il giorno della vegetazione o della vita? Ci è impossibile di rispondere, l'apparenza è muta. La impossibilità di rispondere continua quando si tratta di sapere se ogni seme ferma il suo sviluppo in una classe determinata di esseri, o se può oltrepassare la propria classe progredendo indefinitivamente. Platone, Aristotele, Cuvier stavano per la prima alternativa; i filosofi della scuola jonia e Lamarck stavano per la seconda: la questione non può essere decisa, l'apparenza non la decide. Che diventa il germe nel momento della sua dissoluzione? Si scioglie; se volete che rimanga, che si conservi a dispetto dell'apparenza, se lo volete immortale, proclamate l'assioma che nulla nasce, nulla perisce, l'assioma della logica che vieta alla rosa di spuntare e che le vieta di perire, che rende il mondo impossibile.

Crederemo noi all'esistenza degli esseri immateriali? Sì, quando si rivelano e si percepiscono; no, se gli esseri immateriali sono l'opera della nostra intelligenza. Io non vedo altri esseri immateriali, tranne gli esseri indivisi dalla stessa materia: vedo i generi; l'uomo, l'animale, la rosa, la pietra, cose intangibili, ma esistenti; e quando non vi sono più uomini, nè rose, nè pietre, il genere scompare cogli individui. Vedo altresì l'unità di ogni individuo organato, unità immateriale, intangibile quanto il genere, benchè io possa

toccare le diverse parti dell'individuo: dunque ogni individuo organato è immateriale, e quando muore, cessa di essere: il disparire della sua apparenza lo uccide. Se si tratta dell'anima umana, il ragionamento è lo stesso; l'unità dell'uomo è immateriale, deve essere riconosciuta quando appare, deve cessare quando scompare. In questo senso lo studio della natura non respinge lo spiritualismo de' teologi, ma lo utilizza; non lo confuta, ma lo rettifica. Ecco la rettificazione:

IL TEOLOGO.

Il vostro giudizio, la vostra volontà, la vostra coscienza attestano l'unità del vostro io; dunque è uno, indivisibile, dunque immateriale.

IL NATURALISTA

Il giudizio, la volontà, la coscienza dell'animale mostrano l'io dell'animale uno e indivisibile; se mi volete immateriale, accordatemi che ogni animale lo è.

IL TEOLOGO.

Ma voi siete ragionevole.

IL NATURALISTA.

Ma l' animale pensa, ha una coscienza, paragona, giudica; il suo io è come il mio, dunque è immateriale; io non posso ammettere l' immaterialità dell'anima umana senza ammettere l' immaterialità di tutti gli animali.

IL TEOLOGO.

Vi accorderò l'immaterialità di tutti gli animali, almeno allora mi accorderete che l'anima dell'uomo è immateriale.

IL NATURALISTA.

Voglio di più; voglio che l'anima della rosa, che quella d'ogni fiore siano immateriali: difatto, rispondetemi, perchè la mia anima è immateriale?

IL TEOLOGO.

Lo ripeto; le nostre sensazioni si riferiscono ad un punto uno ed indivisibile; il nostro giudizio ravvicina due idee, e suppone il punto unico e indivisibile della loro cognizione: lo stesso si dica della volontà, della memoria, delle altre facoltà, tutte diverse e distinte, eppure concentrate in un punto unico.

IL NATURALISTA.

Benissimo. La congiunzione, l'identificazione di due cose, di due facoltà, ci sforzano adunque a supporre un io indivisibile; ora io vedo nel fiore più forze che cospirano, vedo una cosa unica che si diversifica e si svolge nelle foglie, nei petali, senza cessare d' essere unica e di dominare il complesso del fiore. La rosa è come un animale, essa opera; grande o tenue nel suo sviluppo, mostra l'unità di un'essenza che domina la diversità materiale; assorbe la terra, sceglie le molecole, le coordina, le orna di qualità inesplicabili: da che riservate alle anime il privilegio di identificare, di subordinare ad un punto unico e indivisibile la pluralità de' fenomeni, è forza supporre un'anima in ogni cosa.

IL TEOLOGO.

Promettete voi il paradiso alle rose?

IL NATURALISTA.

Nè alle rose, nè a' teologi; ma se le anime esistono sono dappertutto, nell'uomo, nell'animale, nel fiore, nella pietra, nel cristallo, che suppone un principio dominatore, un principio che sceglie e ordina. Lo scegliere, l'ordinare, suppongono il dominare più cose ad un tempo, suppongono l'unità: fatale o volontaria, vivente o inanimata, l'unità si mostra nell'uomo come nell'a-

nimale, nell'albero come nel sasso. Quando il seme produce l'animale, l'essenza è una e indivisibile, opera fatalmente, come il seme che produce la quercia; quando l'animale vive, si sente uno come il filosofo che pensa.

IL TEOLOGO.

Voi non mi combattete: vedete le anime dappertutto; voi mi esagerate.

IL NATURALISTA.

Con questa differenza, che le mie anime sono indivise dai corpi, quando scompaiono confesso umilmente di più non sapere ove sono; di modo che in loro nome non fo male ad alcuno.

IL TEOLOGO.

Le vostre anime sono le essenze di Aristotele.

IL NATURALISTA.

No, sono fatti, apparenze indivise dai corpi, e quindi dalla materia.

IL TEOLOGO.

Esse formano le rose, i corpi; sono dunque le monadi di Leibnitz.

IL NATURALISTA.

La monade di Leibnitz è un'anima separata dal corpo, un'anima che pensa sempre, che diviene un giorno una rosa, l'altro giorno un frammento di tavola, più tardi l'uomo e forse un mondo. Leibnitz affermava a buon diritto che le anime sono in tutti gli esseri; l'error suo era di darsi in balìa alla logica, che lo adduceva a negare i corpi.

IL TEOLOGO.

Insegnatemi adunque a distinguere l'anima dal corpo.

IL NATURALISTA.

Il cielo me ne guardi.

IL TEOLOGO.

Dunque voi confondete l'anima col corpo.

IL NATURALISTA.

Senza dubbio: riconosco l'anima là dove appare, nell'albero, nel cristallo, nel sasso, in ogni germe, in ogni molecola capace di subordinare al suo impero due o più molecole per farne un oggetto unico, o, come si dice, organizzato.

IL TEOLOGO.

Così ogni molecola, ogni seme, ogni corpo organizzato o dominante, sarà nello stesso tempo spirito e materia: e come ogni seme è materiale, potrà alla sua volta comporsi di altri semi o molecole, le quali alla loro volta saranno spirito e materia, e noi avremmo anime composte di anime.

IL NATURALISTA.

Non vi sono forse dei corpi composti di corpi? Se per caso il seme della rosa contenesse altri semi più sottili, momentaneamente inerti, ma pronti a germogliare in un ambiente più etereo, trasportati in questo ambiente non mancheranno di fiorire, e la rosa perirà.

IL TEOLOGO.

Avete dimenticato che l'anima è indivisibile.

IL NATURALISTA.

E voi, che il corpo è divisibile.

IL TEOLDGO.

Or ora avete esagerato il principio della indivisibilità, ed io accordava alle rose un'anima per salvare la vostra; tra me pensava esser meglio immortalizzare le rose, che lasciar morire gli uomini; adesso voi negate il principio che m'avete accordato, cioè l'indivisibilità delle anime.

IL NATURALISTA.

Io era nell'apparenza, e rimango nell'apparenza. Vi ho detto che la mia anima non era l'essenza di Aristotele, nè la monade di Leibnitz, nè l'anima della teologia; essa riducesi all'unità indivisibile di quanto appare uno e indivisibile. Quando io costruisco un edifizio, quando io ne traccio il disegno uno e indivisibile, io sono l'anima dell'edifizio: ma chi vi dice che il disegno non possa essere l'opera collettiva di più architetti, come una leggenda immaginata da più poeti, come una religione decretata da più concili? L'unità che pare nel seme, nel germe, può essere una specie d'irradiazione che parte da un centro realmente indivisibile; può essere altresì come la convergenza d'innumerevoli raggi che partono da tutti i punti di una data circonferenza per toccare il centro. Forse la mia esistenza risulta da un'anima ignota, che domina realmente il mio cuore e il mio cervello: forse il mio cuore e il mio cervello cospirano verso quell'unità, che chiamasi la mia anima. I due casi sono egualmente impossibili nella logica, egualmente possibili nella materia della logica; io non seguo la logica, nè il possibile, sto all'apparenza; riconosco l'unità dove si mostra, e quando scompare, l'anima per me scompare. Il mio spiritualismo comincia colla mineralogia, e finisce colla storia naturale dell'uomo.

CAPITOLO IX.

Le leggi della materia.

La rivelazione materiale è tripla, meccanica, molecolare e organica: vi hanno dunque tre classi di leggi, le une meccaniche, le altre molecolari, le ultime organiche.

Il movimento scientifico si concentra nel meccanismo, per la ragione che se le proprietà molecolari e organiche sono nel loro manifestarsi molecolari e organiche, nondimeno nella loro azione relativamente a noi non sono se non forze, e si misurano colle leggi della forza e del moto meccanico. Nel fatto tutte le forze producono finalmente lo stesso effetto, il moto; formano un genere, subiscono la stessa misura; la forza del bue e quella del pensiero si valutano egualmente dalle quantità che materialmente spostano. La mente di Socrate fu grande perchè dominò gli uomini e le cose, e trasmise un impulso, il cui moto materiale si è propagato di generazione in generazione, da Platone fino a Cristo, e da Cristo fino a' nostri tempi. Se non avesse rovesciato il mondo pagano, distrutti i suoi senati, dispersi i suoi eserciti, sostituiti nuovi imperj agli antichi imperj come si conoscerebbe la sua influenza? La psicologia ne verificherà la natura, solo la meccanica ne verifica l'azione. In generale, le leggi molecolari e le leggi organiche, appena qualificate dalle scienze naturali, sono analizzate, esaminate, cadendo sotto il dominio della meccanica.

Siamo già meccanici dal momento in cui incomin-

ciamo a verificare una legge molecolare o organica. Tal legge non è se non la manifestazione, l'evoluzione di una forza inerente ad un corpo: noi la seguiamo dividendola in più fasi o momenti: noi enumeriamo le sue trasformazioni, non vogliamo confonderle; servi dell'apparenza, vogliamo che l'una faccia luogo all'altra, e sia esclusa dall'altra. Ma chi verifica i diversi momenti della forza che si manifesta? chi li distingue gli uni dagli altri? Si è la logica, soggiogata dalla rivelazione, incatenata al fatto, che distingue l'ossigeno dall'ossido, la ghianda dalla quercia, il feto dal fanciullo. La logica distingue un'evoluzione, considerata nella sua totalità, da tutte le altre evoluzioni; essa vieta di affermare un'altra evoluzione, là dove si manifesta quella dell'ossigeno, della ghianda o del feto. Questa distinzione è assolutamente meccanica, tutta esterna: nega la ghianda quando appare la quercia, nega il feto quando appare il fanciullo, nega un oggetto quando fa luogo ad altro oggetto; annienta una qualità perchè l'altra possa sorgere. Dunque l'evoluzione molecolare e organica si attua dominando la logica, e nella logica diviene ad ogni istante una questione di essere e di non-essere che si alternano, questione essenzialmente meccanica. Non si può scioglierla, senza invocare la quantità, il numero, la misura; se il naturalista descrive l'evoluzione di un genere, deve dire il tempo necessario al germogliare, il frutto che produce; conterà, peserà, misurerà i frutti: senza la misura tutto è incommensurato, e l'incommensurato è l'indeterminato, il caos.

Le dimostrazioni dei chimici e dei naturalisti sono affatto meccaniche. Difatto, dimostrare, servirsi del sil-

logismo, è un mostrare che il contenuto trovasi nel contenente; toglietc la necessità *de continente et contento*, necessità che afferra le cose, considerandole sotto l'aspetto della grandezza, il sillogismo non ha più senso, non giunge alla conclusione. Così il chimico quando osserva una sostanza, è chimico; quando dichiara ciò che essa è, la classifica, la trasporta in un dato genere, è un vero meccanico. Il naturalista è naturalista finchè descrive. Classifica egli gli oggetti? li dispone egli in una data serie di generi? Allora decide qual'è il genere più vasto, quale il meno vasto, e la meccanica scioglie il problema. Il politico che ci pone in una data classe di cittadini, il giudice che ci dichiara condannati dalla legge, trovansi nel caso del chimico e del naturalista. Poco importa che i generi siano oggetti immateriali, che siano intelligibili, essi sono grandezze, le classi si determinano secondo la gradazione delle grandezze; esse guidano il sillogismo per la necessità che fa contenere o escludere una cosa dall'altra in forza della proporzione delle grandezze; la dimostrazione è dunque meccanica.

Quanto più una scienza si concentra sulle grandezze o sulle quantità, tanto più s'avvicina alla esattezza desiderata dalla scienza. L'astronomia non considera gli astri se non come tante quantità di una materia sconosciuta; non pensa alle materie, pensa alle masse, al volume, al moto degli astri e dei pianeti e diventa una meccanica celeste, un portento d'esattezza. La meccanica propriamente detta non considera se non le masse e i moti, sta fedele al suo dato; e quindi si svolge coll'equazione e col sillogismo. Havvi una scienza della luce, perchè la luce si misura come il moto: havvi

una scienza del calore, perchè il calore si move come la luce. Da ultimo, noi scopriamo una scienza in cui la materia viene affatto dimenticata, e si valutano le sole quantità sia nel numero, sia nell'estensione; ed è questa l'unica scienza che meriti tal nome, voglio dire la matematica.

Le scienze naturali non si sono svincolate dalla metafisica se non da qualche secolo; e tutti sanno come ondeggiassero tra i sogni della magia e quelli dell'astrologia. Sciolte dalle astrazioni scolastiche rimasero ancora sotto la schiavitù del deismo. E quando si videro i numeri, gli atomi, i semi impotenti a rivelare la desiderata equazione dell' universo, quando poi fu posto in Dio il primo principio di quanto appare, fu data un'intenzione ad ogni evento, un pensiero ad ogni cosa, e fu stabilito un infinito errore, di cui le traccie restano oggi nelle stesso ateismo. Di là il pregiudizio de' naturalisti che deificano la natura, da Vanini chiamata *regina e dea dei mortali:* anche dopo riconosciuta la non esistenza di un Dio re dell'universo, venne supposta al mondo un'intenzione, quasi avesse un'anima, o fossero noti i suoi pensieri, o fosse noto il fine della natura. Quindi disconosciuta la guerra universale degli esseri, le stragi della natura, che viene osservata col proposito deliberato di non vederne il male, di non conoscerne se non il bene, di trasportare i nostri miseri concetti al creato intero, e di volerlo tutto inteso alla nostra felicità. Quindi l'ipotesi delle scempie finalità supposte negli esseri ad ogni incontro fortuito o misterioso, sempre spiegato coi nostri pregiudizi, dimenticandosi che l' aria è creata per noi, quanto noi per l'aria; il maschio per la femmina, quanto la fem-

mina per il maschio; l'uomo per la terra, quanto la terra per l'uomo; le fiere per divorarci, quanto noi per distruggerle: chè non havvi dato, non indizio, non sintomo alcuno per isvolgere gli esseri piuttosto in una serie progressiva, che in una serie retrograda o circolare. Quindi l'ipotesi iperbolica che suppone nell'universo un progresso continuo, che attribuisce agli esseri viventi il destino di migliorarsi e di far migliore l'ambiente in cui vivono, a tutte le anime una risurrezione, forse una trasmigrazione nei diversi astri, quasi che gli astri dovessero profittare di ogni scossa, di ogni rivoluzione compiuta in una piazza di Roma, di Parigi o di Londra. La metafisica prolunga la sua agonia avviticchiata alle incertezze della geologia e dell'anatomia comparata, ostinandosi a contraffare la religione, a crearsi un suo paradiso astratto, e ad attribuire all'impassibile destino, all'inerte alternarsi dell'essere e del non-essere le speranze, i timori e le passioni del genere umano.

Più circospetti, e non più avveduti taluni si restringono ad annunziarci che le leggi dell'universo sono costanti, uniformi; che la costanza, l'uniformità delle leggi mondiali viene assicurata dallo spazio, dal tempo, dalla sostanza, dalla causa, dall'essere che dominano gli oggetti e che non cambiano. Ma l'unità dell'essere, le forze della sostanza, della causa, dello spazio, del tempo, stanno egualmente coll'ordine e col disordine, col progresso e col regresso dell'universo; sono condizioni di quanto esiste, e non sono nulla; contengono tutto, e non impongono ad alcun essere di restare quello che è. La terra che abitiamo non sorge da queste entità generiche, il globo non è figlio del-

l'essere più di quello che le acque siano figlie dell'acqua. Il governo poi della terra spetta alle anime; esse ordinano le pietre, i fiori, gli animali; esse dominano la materia, da cui non sono separate, perchè la forza non si separa mai dal corpo. Ma anche le anime nella loro corsa a traverso l'eternità, uscendo le une dalle altre col progresso e col fato della guerra, non sono ancora se non la natura, sono ancora cieche e ignoranti del destino che le spinge, della sorte che le attende. Non si pensi che ogni essere debba compiere il suo destino: intorno ad ogni albero hannovi miriadi di semi e di germi sacrificati per nudrirlo; intorno ad ogni animale mille e mille esseri periscono perchè viva; nella natura l'essere che compie il suo destino gode di un fortunatissimo privilegio. A che adunque tante declamazioni sul destino dell'umanità, quando ignoriamo i dati, l'ordine, lo scopo, in una parola, il bilancio dello spaventevole sacrificio che si attua di continuo nel vasto oceano della creazione? Lo stesso concetto del destino è travisato se lo prendiamo a nostro profitto: il destino si compie in due sensi opposti, servendo a sè, servendo ad altri, godendo e soffrendo. Spiegate qual'è il destino dell'agnello, vi spiegherò qual sia il vostro; e vedrete forse uscire dall'esterminio dell'umanità immolata il progresso della terra concessa ad una razza migliore.

Finalmente, a che si riducono l'uniformità e la costanza delle leggi in mezzo alla metamorfosi della natura? Alla nostra ignoranza; quanto più ci illuminiamo, tanto più la costanza delle leggi mondiali è scossa, e scorgiamo che un fluido alterato può cambiare la faccia dell'universo. Accettiamo dunque l'uniformità e la co-

stanza quali si rivelano, nè cerchiamo nei generi una fatalità che le corrobori, poiche non havvi equazione tra la sostanza e la costanza dell'universo; i due termini esprimono solo la necessità del contenente e del contenuto, e per una nuova rivelazione potrebbe sparire questa stessa necessità. Che se per eternare il mondo attuale si allega la prova della nostra convinzione istintiva, della fede naturale, dell'aspettativa ingenita e invincibile, che s'attende a veder perpetuare nell'avvenire le leggi presenti della materia: si ponga mente alla fede, alla sicurezza con cui vive ogni insetto dell'estate, senza sospettare il disastro che lo distruggerà nell'evoluzione dell'inverno. Lasciamo la natura alla natura.

CAPITOLO X.

Il pensiero.

La rivelazione degli esseri si raddoppia in noi; quante sono le cose fuori di noi, altrettanti pensieri scopriamo in noi stessi: le cose e i pensieri formano così una doppia serie di fenomeni correlativi, gli uni esterni, gli altri interni; gli uni fisici, gli altri intellettuali.

Il rapporto tra i pensieri e le cose trovasi determinato dall'apparenza stessa dei pensieri e delle cose; il pensiero si stabilisce come percezione, non si riferisce mai a sè ma si rapporta immediatamente agli oggetti; senza di essi non sorge; pensare a nulla è non pensare. Gli oggetti del pensiero non esistono per noi se non percetti; eppure appena percetti si stabiliscono, fatta astrazione del pensiero. Così l'appa-

parenza stabilisce il pensiero, l'apparenza lo fa corrispondere agli oggetti, l'apparenza lo rende servo degli oggetti, in fine l'apparenza mostra il pensiero nella dipendenza delle cose, e le cose indipendenti dal pensiero che le rivela.

Lo stesso pensiero ci dichiara quello che è; quello che fa. Manifestasi come inerente alla persona; afferma gli oggetti distinguendosi dagli oggetti; afferma il mio essere distinguendosi dal mio essere: colla memoria addita il passato distinguendosi dal passato: addita il mio proprio passato distinguendosi dal mio proprio passato. Per analizzare il pensiero basta seguire il pensiero stesso, che si giudica, si pensa, si distingue da sè, senza che possiamo sapere in qual modo.

L'unico precetto della psicologia dev'essere di seguire l'apparenza, e di non pretendere ad altra funzione se non a quella destinatagli dall'apparenza. Deve seguire la fisica, e distinguersi da lei; deve abbracciare il complesso delle nostre credenze, e supporne fuori di sè gli oggetti, affermare le cose senza toccarle: tale è l'apparenza, tale la realtà.

Il primo apparire del pensiero consiste nel vedere gli oggetti; il qual atto del vedere chiamasi percezione se gli oggetti sono fuori di noi, appercezione se sono in noi: interna, o esterna, la percezione è sempre la stessa, riducesi ad affermare ciò che appare riducesi ad un mero giudizio affermativo. È desso istintivo, immediato, irresistibile, e per esso si passa dal vedere all'essere, dal percipiente al percetto; in breve, si aderisce fatalmente alla realtà, qualunque ne sia la forma: materia, qualità: cosa o individuo.

Data la percezione, si va più oltre: si riflette, si paragona, si astrae, si generalizza, si fanno le altre operazioni a cui il linguaggio più rigoroso riserva la denominazione generale di pensare, come se il vedere gli oggetti e l'affermarli non fosse già il pensare. La distinzione tra il percepire ed il pensare viene dedotta dalla libertà che sembra accordata alla riflessione, la quale vien mossa dalla volontà, sembra spontanea, credesi indipendente. Ma questa indipendenza non è reale, non apparente. Non siamo mai liberi nel discernere il vero dal falso, nell'affermare, nel negare, nel dubitare; il nostro giudizio, sia che si applichi all'oggetto materiale che lo captiva, o ad un pensiero lungamente elaborato che sorga nella nostra mente, resta sempre signoreggiato dagli oggetti. Qual'è dunque la libertà del riflettere? Siamo liberi nel riflettere, come lo siamo nel percepire; possiam por mente alla scena delle nostre ricordanze, come possiamo andare o non andare su quel monte, da cui si scopriranno più città. La libertà resta dunque esterna allo stesso pensare, non ne áltera la natura; il pensare nella percezione e nella riflessione rimane sempre fatale, sempre percezione, sempre immediato: può essere o non essere, trovarsi più o meno agevole, esigere uno sforzo di concentrazione e nessun sforzo. Ciò solo fa differire la percezione propriamente detta, dalla nostra riflessione, dove la memoria, le astrazioni, le classificazioni sempre immanenti siccome altrettanti oggetti materiali, forzano di continuo l'affermazione, la negazione, l'equazione, il sillogismo. Noi raccoglieremo dunque ogni nostro studio sull'atto unico del pensare, nè parleremo d'altro, lasciando i particolari di una distinzione più minuta.

Vi hanno due cose da notare nel pensiero: gli elementi e il movimento: cominciamo dall'esaminare gli elementi.

CAPITOLO XI.

Gli elementi del pensiero.

Gli elementi del pensiero corrispondono agli elementi degli oggetti; quanto appare nella natura, appare nell'intelletto; l'intelletto è lo specchio della natura; quanto trovasi nell'oggetto conosciuto, ritrovasi nella cognizione. Le cose della natura si dividono nelle due grandi classi degli individui e dei generi, hannovi dunque nel pensiero gli individui e i generi, cioè le sensazioni e le idee.

La percezione è captiva della cosa percetta, non è se non la cosa sotto la forma della sua propria affermazione; istessamente le idee sono captive dei generi, e non sono se non i generi sotto la forma della loro concezione in noi. Quindi hannovi idee in ogni percezione, come hannovi generi in ogni cosa percetta; quindi ogni percezione subisce le condizioni ideali dello spazio e del tempo, e trovasi contenuta negli stessi generi, che contengono l'oggetto che le corrisponde.

Si dimanda se le nostre idee sono innate o acquisite e questo è il problema capitale della psicologia. Rispondiamo che tutte le idee sono acquisite, perchè tutte sono elementi della percezione necessariamente acquisita. La sensazione è acquisita, e non suppone in noi se non la facoltà di alterarsi, per sentire e percepire; anche le idee non suppongono in noi se non la facoltà

di alterarsi per concepire e percepire i generi. Finchè noi percepiamo gli oggetti, le nostre idee sono frammiste alle percezioni; e per parlare con rigore, noi non abbiamo ancora un'idea, cioè una nozione non affermata, non negata, e semplicemente concetta; quando classifichiamo i generi, allora togliamo le idee dalle nostre proprie percezioni, allora si astrae, si analizza; e le idee sono acquisite, per la seconda volta, e stabilite come idee. Dunque le idee nella loro concezione primitiva sono acquisite, nella loro concezione astratta e scientifica sono ancora acquisite, e talmente acquisite, che abbisognano moltissime spiegazioni per insegnare ad un uomo rozzo l'idea dell'essere.

Il problema dell'origine delle idee fu mal inteso e male sciolto da una psicologia ancora signoreggiata dalla metafisica.

Platone suppone che le idee sono innate: perchè? Perchè le idee sono generali: non si può estrarle dagli individui: esse non si alterano, e gli individui si alterano; esse non periscono, e gli individui periscono, quindi non sono originate, non nascono, sono innate. Questo ragionamento era rigoroso, esatto, pure diffidiamo di tanta esattezza; collo stesso procedere dimostrasi l'impossibilità di trasmettere le sensazioni, dimostrasi l'impossibilità di trasmettere il moto; qui l'origine delle idee vien negata insieme con tutte le origini, e la negazione si svolge in forza della critica. Non ci è dato di resisterle, convien cedere: non è forse assurdo il diventare in ogni cosa? Perciò riesce assurdo che l'intelletto acquisti un'idea che non ha e che sia alterato dalle idee trasmessegli dall'esperienza e Platone prendeva questo inevitabile assurdo per un problema,

accettandolo d'altronde quale venivagli letteralmente proposto dai sofisti. « Non s'impara, » dicevano essi, « nè quanto si conosce perchè noto, nè quanto s'ignora « perchè ignorato. » Platone rispondeva colle idee innate; alla contraddizione critica dei sofisti opponeva una scienza innata, la quale è una vera reminiscenza, per cui non impariamo nulla, e ci limitiamo a ricordarci le nostre proprie idee senza che alcuna di esse venga trasmessa dalla natura. Ma questa scienza innata non appare; prima d'aver veduta la luce, non si ha l'idea de'colori; se le idee fossero innate, se non avessero origine, non sarebbero esse sempre presenti alla nostra mente? La soluzione platonica abbisogna di una nuova soluzione; essa nega l'origine delle idee, e, giusta l'apparenza, le idee nascono: come possono nascere se sono innate? Le idee, replica Platone, sono latenti nell'intelletto, esse devono essere risvegliate in noi dal senso, dal discorso; la rivelazione esterna non le trasmette, ma ne provoca la manifestazione. Ecco le ipotesi moltiplicate: ad onta dell'apparenza, l'idea è innata, ad onta dell'apparenza, il sapere è ricordarsi, ad onta dell'apparenza, le cose non ci trasmettono le idee, ma le risvegliano in noi: sia pure, ammettiamo tutte le ipotesi per vincere la critica, che vieta alle cose diverse, individuali e variabili di diventare idee nel nostro intelletto, attraversando i sensi. Qual profitto trarremo noi dall'idea innata e latente? Essa appare all'occasione della sensazione, dunque subisce l'influenza della sensazione, dunque il passaggio dall'idea latente all'idea che appare non è logico, dunque è contraddittorio quanto l'origine delle idee. Trascuriamo quest'antinomia, ammettiamo la scienza innata e la-

tente, avremo per conseguenza l'uniformità e l'unanimità della scienza presso tutti gli uomini: ma abbiamo noi tutti le stesse idee intorno al bene, al male, alla giustizia, alla politica e alla religione? L'idea di Platone, presa fuori dell'apparenza, rimane fuori dell'apparenza, non ispiega la varietà degli opinioni, degli usi, dei costumi, delle leggi; la rende impossibile; non ispiega le nostre idee apparenti, le rende impossibili. Nè giova l'invettiva del filosofo contro le passioni accusate di travisare le idee, di mostrarci il vero, il bello, il giusto, il bene là dove non sono, nel male, facendo per tal guisa variare i capricci degli uomini e de' popoli con un delirio multiforme. No; se il bello, il giusto, il bene sono idee, devono essere le stesse in tutti, devono mostrarsi identiche presso tutte le nazioni, devono rendere la ragione infallibile come l'istinto. Accusate voi le passioni di turbare le idee? perchè non accuseremo piuttosto la confusione, il disordine, il delirio delle idee innate, sempre vinte dagli accidenti esterni e del variare della sensibilità? Se esse sono sì deboli, se non possono fissarsi, se formano un vero caos, in cui il distinguere i generi spetta al senso, questo caos senza forma non è forse il difetto d'ogni idea?

Volendo rendere possibile il variare delle opinioni e l'insegnamento dell'esperienza, Aristotele negava la teoria della reminiscenza: mostrava ogni scienza acquisita, ogni idea trasmessa all'intelletto dalla sensazione, stabiliva l'assioma *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Ma l'asserto non bastava al peripatetismo che precede per via di equazioni; conveniva dichiarasse il processo con cui il genere, fatto eguale da

Aristotele alla materia d'ogni oggetto, potesse, a traverso il senso, deporre un'idea nel nostro intelletto. D'indi il problema: in qual modo le idee possono derivare dalla sensazione? Il sistema peripatetico dà due risposte distinte. Giusta il trattato *Dell'Anima*, il senso non percepisce se non l'individuo, voglio dire l'essenza, fatta sensazione dalla materia, la quale è il genere d'Aristotele. Ora, se nel senso havvi solo l'individuo, l'intelletto non dedurrà alcuna idea generale dalla sensazione, la generalizzazione sarà impossibile, le idee saranno impossibili. Tale era la conseguenza rigorosa della metafisica peripatetica; per evitarla, Aristotele áltera il suo concetto, e alla fine degli *Analitici Postremi* formula la seconda risposta. « Gli individui, » dice egli, « si succedono nella sensazione come i » soldati nell'esercito; lasciano una traccia nell'intel» letto attivo, e le idee escono dagli individui, *præ*» *tereaque ex universali quiescente in animo.* » Qual'è questo universale? qual'è l'azione dell'intelletto attivo? In qual modo l'intelletto passivo contiene l'universale?... Eccoci ritornati ad un'idea innata, ad un platonismo confuso, voglio dire, ad una teoria la quale permette nuove fasi e nuova carriera ai discepoli di Platone. L'assioma *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu* nel trattato *Dell'Anima* riusciva all'impossibile, negli *Analici Posteriori* veniva contraddetto; in ogni modo rimaneva sterile sino al fine del risorgimento.

La psicologia si rinnovò con Descartes e quando, staccato da ogni tradizione, da ogni autorità, solo colla sua mente, egli trasse da sè ogni scienza, accettò implicitamente le idee innate: senza analizzarle

cedeva alla necessità logica, con cui rivelavansi nel ragionamento matematico; la chiara e distinta percezione accoglievale e santificavale rendendole inviolabili, a patto di generare logicamente ogni cosa, l'io e il non-io, l'uomo e la natura. Ma che può generare l'idea? nulla, tranne sè stessa; ponendo l'idea, si resta nell'idea; e procedendo logicamente, si rende assurdo ciò che non è l'idea. Ne consegue, che l'altissima equazione cartesiana, colla quale in Dio l'essere e l'apparire erano fatti eguali, non regge: conviene ottare tra l'idea dell'essere o l'essere stesso, che è genere. Quindi il cartesianismo sempre o confinato nell'idea o tolto all'idea, e confuso coll'essere (il genere), colla necessità di scegliere tra l'idea e il genere, colla necessità di prendere l'una o l'altro come principio primo, colla necessità di degradare, di menomare, di adeguare a zero il termine reietto. Degradando, menomando l'essere, il genere, si diminuisce la verità del mondo, che finisce a trovarsi negato; e resta l'io solo, sede dell'idea: degradando, menomando l'idea, si diminuisce la verità dell'idea, che finisce a trovarsi negata, e l'intelletto resta identificato col mondo, sede dell'essere, del genere. Da quest'alternativa scaturisce poi mediatamente la negazione della sensazione per l'idea o dell'individuo pel genere: chi ammetteva l'idea, non negava forse la natura? e negando la natura, non negava forse le proprie sensazioni? chi ammetteva il genere e l'essere o la sostanza universale, non negava forse l'io, e coll'io ogni individuo nella sua esistenza particolareggiata, opposta al genere? Così l'idea cartesiana (se non negata) metafisicando, negava la sensazione, e quanto corrisponde all'idea ed

alla sensazione, non potendosi da essa transire logicamente ad altra nozione qualsivoglia.

La contraddizione tra l'idea ed ogni cosa era patente, matematica; Locke la prese per un errore personale di Descartes, e cercò un'uscita alla metafisica cartesiana, che trasportavasi tutta fuori dell'apparenza. E credendo che l'assurdo venisse dall'idea pensò di evitarlo, ponendo per primo principio la sensazione; così sottraevasi alla logica dell'idea, la lasciava trascorrere sola negli spazi imaginari dell'errore, e sperava di rimanersi nei fatti. Pure egli seguiva lo stesso metodo di Descartes, accettava l'assunto di dare spiegazioni matematiche; quindi invece di avverare l'apparenza, la sensazione quale appare, l'idea quale sorge, opposta al senso e correlativa ai generi, egli stabiliva la sensazione siccome principio primo. Fu allora mestieri che le idee fossero dedotte dalla sensazione, che le sensazioni originassero l'universo; e Locke fu il primo inventore di quella dialettica che si trascina di cavillo in cavillo, negando ogni idea che pretende spiegare. D'indi presso i filosofi del decimottavo secolo l'origine delle idee, che nega ogni cosa; le equazioni fantastiche, in cui il tempo è fatto eguale al moto, lo spazio al corpo, la sostanza al riunirsi di più qualità: si affermano i generi eguali alle parole, le astrazioni eguali all'abitudine, e in generale il concepire si traduce nell'imaginare: e nulla di più fastidioso di quella serie di equivoci studiosamente elaborati, in cui la dialettica, respinta di rifugio in rifugio, non si stanca mai d'inventare nuovi espedienti per isfuggire al vero. L'assurdo cartesiano ripetevasi intervertito; chè la sensazione non era eguale se non alla sensazione, e dove-

vasi sempre restare nel senso: dunque l'individuo esterno svaniva, il mondo cadeva a zero, e la sola imagine restavane in noi; dunque i suoi generi, il suo essere sparivano; dunque la sensazione, con l'intermediario del mondo e senza, negava, da ultimo, le idee e l'idea stessa dell'essere, che ci permette di affermarci esistenti.

Per difetto di idee la sensazione stessa di Locke diventava impossibile e sottraevasi al giudizio che ne afferma l'esistenza: Kant cercò un'uscita perchè la sensazione potesse stare, e dichiarò innate le idee necessarie al giudizio. In sua sentenza, vi sono idee innate ed havvene d'acquisite: sono idee acquisite tutte quelle che riferisconsi al mondo sensibile; sappiamo di certo che ci sono trasmesse dalla sensazione, nè si potrebbe contestarne l'origine esperimentale. Sono idee innate quelle che non possono essere date dalla sensibilità, che sono anteriori all'esperienza e da essa presupposte. Così un corpo suppone lo spazio, l'idea del corpo è acquisita, l'idea dello spazio innata; il moto suppone il tempo, l'idea del moto è acquisita, quella del tempo innata. Se lo spazio, il tempo ed altre idee non fossero ingenite nell'intelletto, il conoscere non sarebbe possibile; al contrario, le idee dell'uomo, dell'animale non sono necessarie, non universali, non presupposte, e non sono innate.

Fermiamoci: siamo solo al punto di partenza della teoria di Kant, e già siamo nell'errore, perchè egli rimane nella sfera del dibattimento tra l'idea di Descartes e la sensazione di Locke. L'idea cartesiana si surrogava alla natura, sostituendosi ai generi; la sensazione di Locke si surrogava alla natura, sostituen-

dosi agli individui; le due teorie circoscrivevano l'apparenza, la mutilavano per metà, ci rinchiudevano in noi stessi, ci facevano dimenticare i generi e gli individui, distinti dalle idee e dalle sensazioni, quanto le percezioni lo sono dalle cose percette. Bisognava esaminare nel tempo stesso i pensieri e le cose, quindi le idee e i generi, gli individui e le sensazioni; conveniva non istaccarsi un istante dalla correlazione continua tra le idee e i generi, tra le sensazioni e gli oggetti. La nostra prima missione non è di giudicare la lotta tra l'idea e la sensazione; dobbiamo prima stabilire la differenza e la correlazione tra l'idea e il genere, tra la sensazione e l'individuo. Non si tratta di sapere se le nostre idee vengano dalle sensazioni, ma bensì se vengano dagli oggetti; quando vedo un uomo, vedo l'uomo, l'essere, lo spazio; questa rivelazione mi trasmette sensazioni, idee sensibili, idee non sensibili che si mostrano quali condizioni della natura. Se tale rivelazione vien dimenticata, l'idea o la sensazione avranno un valore superiore all'apparenza loro, diventeranno principj metafisici, aspireranno a dare l'equazione dei generi e delle cose; la doppia metafisica psicologica di Descartes o di Locke dovrà riprodursi sotto nuova forma.

Nel fatto, sviluppandosi, la teoria di Kant sviluppa il vizio che trovasi nella sua origine. Giusta Kant, le idee innate, che egli chiama idee pure o forme della ragione, presentano caratteri che escludono la sensazione; sono universali, e la sensazione è limitata; sono necessarie, e la sensazione è contingente: nessun oggetto sensibile si sottrae all'idea di tempo, nessun oggetto è necessario come il tempo. Lo stesso ra-

gionamento si applica a tutte le idee innate; e Kant conclude, che *innate*, universali, necessarie, non possono essere dedotte dalla sensazione. Ma chi ci obbliga di riferirle alle sensazione? chi ci astringe ad ottare tra l'idea innata e l'idea sensibile? È la psicologia di Descartes e di Locke, non la rivelazione: fuori del pensiero hannovi le cose, e nelle cose gli individui e i generi: le idee possono forse esserci trasmesse dalla natura? Questo è il problema. Nella natura hannovi il tempo, lo spazio, l'essere e tutti i generi che cattivano il pensiero; perchè non ci fornirebbero le idee correlative di tempo, di spazio, di essere, nella stessa guisa che ci forniscono l'idea dell'uomo? L'universalità e la necessità di certe idee non sono in noi, non sono nel nostro pensiero, sono nei generi, da cui ci vengono imposte: la mia idea del tempo, non è necessaria, nè universale; la mia idea dello spazio alla sua volta non è universale, nè necessaria; le due idee nascono con me, periscono con me, turbansi ne' miei sogni, si dileguano nel mio sonno. L'universalità e la necessità appartengono al tempo ed allo spazio, all'essere, senza che si possa dire il come, nè il perchè; solo sappiamo che tutta la natura rivelasi contenuta nei primi generi, appare nel tempo, nello spazio e subordinata al genere primo dell'essere. Raddoppiandosi nel pensiero, la natura vi si trasporta quale appare; i suoi oggetti divengono percezioni, i suoi individui sensazioni, i suoi generi idee; e la necessità e l'universalità dei generi primitivi si riproduce in noi. Se può affermarsi che alcune idee sono innate, non è per essere queste necessarie ed universali, chè allora tutta la matematica sarebbe innata, i suoi teoremi dichiarandosi necessari

ed universali. Ma solo considerando che certe idee sono contemporanee d'ogni pensiero, come nella natura il genere che loro corrisponde trovasi contemporaneo di ogni essere.

Kant difende le sue idee innate con un nuovo artifizio, affermando che la sensazione è l'unico veicolo pel quale la rivelazione esterna giunge a noi, e l'asserisce individuale, senza unità, senza generi, senza somiglianze, indefinitamente diversa in tutti i suoi punti. Ma la natura in sè rivelasi cogli individui, coi generi; in noi rivelasi colle sensazioni e colle idee; nella natura ogni individuo è contenuto da un genere; istessamente in noi ogni sensazione è contenuta in un'idea, non fosse che quella dell'essere. La sensazione di Kant, sfuggevole, non affermata, inconsistente, sempre diversa, non è che un'astrazione inconcepibile, una finzione metafisica; non è la sensazione che appare, la quale è un colore, un suono, un sapore, una qualità, quindi una cosa che corrisponde già alle somiglianze generiche. Se la sensazione imaginata da Kant esistesse, non solo le forme della ragione sarebbero innate, ma tutte le idee lo sarebbero. I generi della natura non sarebbero nella natura, non apparirebbero, sarebbero in noi: che più? noi stessi non potremmo formarli; in qual modo creare generi, fissare classi, fondandosi sopra una sensazione variabile e diversa all'infinito? Dunque nessuna astrazione, perchè da una sensazione essenzialmente diversa non si può trarre alcuna somiglianza; nessuna generalizzazione non potendosi generalizzare là dove non vi sono astrazioni; nessuna classificazione, per il motivo che, tolte le astrazioni e le generalizzazioni, le classi di-

ventano impossibili; dunque tutte le idee sarebbero innate, imposte alle sensazioni, *a priori*, fatalmente, arbitrariamente; e per colmo di contraddizione non darebbero nemmeno l'apparenza dei generi, in guisa che non potremmo distinguere la nozione del tempo dal tempo stesso. La teoria di Kant incomincia da un'apparenza equivoca, e finisce a rendere l'apparenza impossibile.

Con un ultimo sforzo, Kant tenta di fermare le sensazione sfuggevole, da lui creata al di fuori dei generi, e vuol fissarla col mezzo degli schemi che sono idee dimezzate, fantasmi intellettuali che riuniscono più sensazioni, e dando loro unità, ne traggono gli individui e le classi. Per Kant l'uomo è uno schema; tutti i generi sono schemi creati da una facoltà intermediaria tra la ragione e l'immaginazione, o da una immaginazione intellettuale che disegna gli schemi secondo i diversi modi della quantità. L'ipotesi degli schemi è dessa un espediente per difendere una teoria vinta o la confessione di una vera sconfitta? Quanto si dice contro l'idea di Kant, si deve ripetere contro lo schema. Là dove trovasi sola la differenza, nessuna facoltà può creare l'unità; se la natura non facesse i generi, non potremmo mai imaginarli: il genere esiste, il genere signoreggia il pensiero, vi depone l'idea; tale è l'apparenza; l'idea è data; perchè volete crearla? forse perchè impossibile il suo originarsi? forse perchè non si transisce dal genere all'idea senza contraddizione? Sia pure: l'origine dell'idea sarà contraddittoria come tutto quanto appare; ma la facoltà degli schemi è forse possibile? può essa creare l'unità nella diversità senza contraddirsi? può essa creare le

idee o i generi senza trarli dal nulla? No, lo schematismo è contraddittorio quanto la trasmissione delle idee all'intelletto per mezzo dei generi e per giunta nello schematismo il fatto contraddittorio è inventato, fantastico, superfluo, collegato con altri errori nati dall'inutile pretensione di sopprimere una contraddizione eterna.

Quale è l'analisi delle idee, tale è la psicologia di Kant. Egli aveva avvisato assurdo il concetto di Descartes, che volea transire dalle idee alle sensazioni; aveva trovato assurdo il concetto di Locke, che si sforzava di transire dalle sensazioni alle idee; aveva evitato l'uno e l'altro assurdo, rifiutandosi di dedurre certe idee dalle sensazioni, certe idee dalle idee innate; non erasi mai proposto il problema che sfuggiva a Descartes e a Locke, cioè di analizzare la correlazione tra le idee e i generi, tra le sensazioni e gli individui. Quindi la doppia metafisica di Descartes e di Locke, riprodotta nella psicologia di Kant. In quella guisa che Descartes e Locke deducevano matematicamente i generi e gli individui, l'uno dalle idee, l'altro dalle sensazioni, per cui il lavoro matematico conduceva le due scuole a negare il non-io e l'io, Kant, trascinato da' suoi propri antecedenti, dedusse i generi e gli individui dalle idee innate e dalla sensibilità. D'indi la necessità che il pensiero, composto d'idee e di sensazioni, sorgesse non correlativo a nulla, ma bastante a sè stesso; d'indi la necessità che il pensiero imponesse alle cose le proprie idee, che il pensiero costituisse la natura, che l'affermasse creandola fatalmente, che l'universo dei generi e degli individui uscisse dal pensiero, quasi che l'ipotesi opposta, la quale avrebbe

tratto dai generi e dagli individui le nostre idee e nostre sensazioni, non dovesse trovarsi egualmente imperiosa, o almeno atta a far sostare il filosofo tedesco nel suo procedere dalla psicologia alla metafisica. Da ultimo, circoscritto, dai dati anticipati di Descartes e di Loke, nell'io pensante, non vedendo la contraddizione se non nelle idee e nella sensazione, egli usciva ad affermare essere la contraddizione nell'uomo, non nella natura; la restringeva alla nostra ragione, e anche nella ragione limitava il contraddirsi dell'uomo alle rozze antinomie colle quali alcune idee respingono, in forza della loro universalità e della loro necessità, le tesi che ci vengono offerte dalla scienza esperimentale. Quindi nel seguito la critica di Kant, sorpresa da dilemmi improvvisi, travolta, intervertita a profitto del non-io, è divenuta, nelle mani de' suoi successori, la filosofia della contraddizione; e il fondatore della critica fu trasformato così nel precursore del più temerario dogmatismo.

Concludiamo: hannovi due elementi del pensiero, l'idea e la sensazione: entrambi sono acquisiti, irreducibili ed indivisibili. Pure, se tutte le idee sono acquisite, ve ne hanno di acquisite nell'atto stesso in cui si acquistano le prime sensazioni; e sono le idee del tempo, dello spazio ed altre, sopratutto l'idea dell'essere, contemporanea della prima sensazione. Quest'ultima idea può considerarsi innata, non perchè lo sia veramente, non perchè sia negato agli oggetti di trasmettercela, non perchè l'esperienza la supponga in noi; l'essere è innato solo nel senso, che trovasi contemporaneo del pensiero. Una volta acquisite, una volta penetrate in noi, le idee devono essere nuovamente

conquistate, cioè tratte da ogni pensiero, da ogni percezione; ed allora soltanto chiamansi astratte, e colle astrazioni compiesi poi il lavoro della generalizzazione.

CAPITOLO XII.

Il movimento del pensiero.

Abbiamo esposto gli elementi del pensiero: ora dobbiamo mostrare come il pensiero procede: qual'è dunque il suo movimento?

Per sè, il pensiero riducesi al giudizio; afferma quanto pare, nega quanto dispare; rimane sempre servo del fenomeno; quindi il suo movimento riducesi all'esatta ripetizione del moto delle cose, e costituisce una specie di meccanica intellettuale. Esso non penetra le metamorfosi molecolari ed organiche; per lui non havvi se non il grande o il piccolo, il contenente o il contenuto; il sì o il no, l'essere o il non-essere; per lui un germe che si sviluppa è un germe che scompare, un albero che appare; noi seguiamo lo sviluppo molecolare ed organico, degli esseri, con una serie d'affermazioni, di cui l'ultima distrugge sempre le precedenti. Quel fanciullo cresce: affermasi l'uomo negando il fanciullo; quell'uomo muore: affermasi il cadavere, negando l'uomo: qual'è la causa, la legge interna dello sviluppo che spinge il fanciullo alla gioventù, il vecchio alla morte? Noi l'ignoriamo, ristretti ad asserire meccanicamente i diversi stati dello sviluppo, la loro successione, la loro disparizione. Benchè la successione, la disparizione non siano meccaniche, pure accettiamo il fatto come fatto, come quantità, come cosa che deve

essere o non essere, che devesi affermare o negare, che deve contenere o essere contenuta.

In ultima analisi, il movimento del pensiero è il meccanismo logico, il meccanismo dell'essere. L'identità consiste nell'essere che è; — l'equazione consiste nell'identità sotto due forme diverse; — il sillogismo consiste in una doppia equazione che conduce dal più al meno. La natura, soggiogando il pensiero, soggioga la logica e si rivela meccanicamente al nostro intelletto, riservandosi il segreto impenetrabile delle sue manifestazioni, delle sue qualificazioni, delle sue differenze, di cui non lascia giungere a noi se non l'essere o il non-essere.

Noi vorremmo ogni nostro pensiero certo, come se il suo oggetto fosse materialmente dinanzi a noi; aneliamo alla percezione immediata, alla rivelazione immediata. Alcuni mistici sperano uno stato di perfezione, in cui il nostro occhio potrà penetrare nelle profondità dell'universo. Ma la percezione immediata essendo ristrettissima, dobbiamo divinare, congetturare, supporre quanto sfugge alla vista e si supplisce al percepire col riflettere. Anche nella riflessione il movimento del pensiero rimansi lo stesso; procede meccanicamente dal presente all'assente, dal noto all'ignoto, dalle premesse alle conseguenze. Lasciasi guidare dalla rivelazione che domina la logica, colla differenza che non afferma più ciò che appare, ma ciò che deve apparire; non nega più ciò che dispare, ma ciò che deve disparire. Questa necessità per cui le cose non viste devono essere o non essere in un dato momento, non è se non la necessità della logica, che vieta a una cosa d' occupare il luogo occupato da un'altra cosa, di essere in due

luoghi diversi; in una parola, di trovarsi in contraddizione colla propria rivelazione. Escludere la contraddizione positiva da un complesso di apparenze che non ci è dato verificare per una ragione qualunque: ecco la funzione del pensiero. Accordato il pensiero, il suo movimento conduce dunque ad un sistema, cioè ad un insieme di apparenze armoniche, ordinate, e senza contraddizioni materiali.

Il menomo congetturare già forma un sistema, la persuasione d'essere nella città, nella casa che si abita, già componsi di pensieri coordinati in modo da escludere la contraddizione. Sarà agevole l'ordinamento, non si farà attenzione al processo mentale; per ciò non cessa di essere sistematico: poichè quando un evento, un accidente qualsiasi, un delirio, un rapimento, ci rende difficile il verificare in qual città, in qual casa noi siamo; gli stessi oggetti, le stesse cose, le torri, le cupole, l'architettura degli edifizi, le apparenze più note trasformate in indizi ci faranno riconquistare, col sentimento del sistema che formiamo, le convinzioni che non avvertiamo sistematiche, tanto sono immedesimate col nostro vivere. Lo stesso si dica delle questioni in apparenza isolate, come quelle per cui si cerca se vi siano gli antipodi o se la terra è immobile. Le risposte a tali questioni saranno sempre un sistema. Qual'è l'origine dei fiumi? che havvi al disopra delle nubi, al di là degli astri? qual'è l'origine dell'uomo? dove abitavano i nostri progenitori? chi ci ha date le prime leggi? chi ha inventate le arti? Rispondendo a tali interrogazioni, semplici e naturali, indefinite nel loro sviluppo, il pensiero si estende, e sempre sistematicamente. Può confondere i problemi eterni coi problemi di un giorno,

può lottare colle contraddizioni critiche prendendole per contraddizioni positive; ma procede sempre nella stessa maniera, vuol sempre giungere ad un sistema; volontà tanto naturale, tanto profonda, che rimane inconscia di sè, e suppone il sistema nella stessa rivelazione, credendo limitato il nostro lavoro a coordinare le apparenze più sfuggevoli, perchè occupino nel nostro intelletto il luogo correlativo a quello da esse realmente occupato nella natura.

CAPITOLO XIII.

Dell' errore.

Il fenomeno dell'errore non può aver luogo finchè ci atteniamo alla rivelazione diretta; qui tutto è vero; isolate ogni pensiero, l'errore scompare; circoscrivetevi alla percezione, all'apparenza immediata; se anche la vostra percezione abbracciasse l'universo, l'inganno sarebbe sempre impossibile.

Esso nasce quando si procede a coordinare le apparenze come se fossero tutte immediate; allora si giudica il passato, l'avvenire come se presenti; si arguiscono dal presente, e la concatenazione de' nostri pensieri cessa di corrispondere alla realtà. Allora supponiamo negli astri una grandezza tangibile, eguale alla loro grandezza visibile; ci inganniamo sulle distanze, sulle dimensioni, sulle qualità, sulla durata; affermiamo ancora le cose quando son già scomparse, ignoriamo quelle che vengono apparendo. Se non che l'errore s'ignora ancora, non è sospettato, ci crediamo nel vero, supplendo alla percezione col trasportare il noto nel-

l'ignoto e la più pazza delle illusioni può darci tutte le consolazioni della scienza.

Quando sorge adunque l'errore come errore, colle sue incertezze, colle sue angustie, col corteggio delle inquietudini che ci obbligano al penoso lavoro di rettificarlo? Esso si svela con una specie di dramma in quattro tempi.

Nel primo vediamo nuovi fenomeni, la rivelazione ci apporta nuovi dati, la generalizzazione, le analogie, ci mostrano ostacoli inopinati, la facilità del pensiero cessa, la confidenza nelle nostre convinzioni svanisce. La torre che pareva rotonda non appare più tale, senza che si distingua quale sia la nuova forma che prende.

Nella seconda fase siamo apertamente contradetti dall' apparenza opposta e tutta positiva. La torre che pareva rotonda appare quadrata. Questo è il momento del dubbio, dell'incertezza; se durasse, rimarremmo nell'incertezza, accetteremmo la contraddizione siccome un fatto; diremmo che la torre è rotonda e quadrata, nella stessa guisa che accettiamo tutte le contraddizioni eterne della materia molecolare ed organica.

Nel terzo momento paragoniamo le due apparenze contrarie e tutto il sistema delle idee che ciascuna di esse trae al suo seguito. Compariamo i luoghi, le prospettive, ogni reminiscenza; ripetiamo le esperienze, esploriamo i contrasti su tutti i punti, ed ogni esplorazione discredita la nostra passata convinzione fondata sulla fede ad un' unica apparenza.

Infine, nell'ultima fase ci togliamo alla contraddizione con una congettura, con un dato nuovo; l'errore vien confinato in un punto dello spazio o del nostro proprio pensiero; la torre è tonda vista da lungi, quadrata

vista da vicino; la contraddizione scompare, il meccanismo trionfa, la verità vien conquistata. Nessuna apparenza fu distrutta; l'ordine solo ha variato, perchè tutti gli elementi dell'errore erano veri senza costituire la verità.

Il cambiamento, l'alterazione, ecco la prima causa de' nostri errori; non accusiamo la rivelazione; essa è essenzialmente vera; non accusiamo le nostre facoltà, sono tutte infallibili quanto la rivelazione; accusiamo solo il variare degli oggetti. Nel momento in cui penso, la natura cambia, si áltera, non è più quella delle mie ricordanze; invece d'essere da lei cattivato, voglio cattivarla, renderla immobile, eternarla; quindi il mio pensiero invecchia dinanzi all'eterna giovinezza di una natura sempre nuova. Dimandate a chicchessia perchè si è ingannato; risponderà perchè credeva, pensava le cose fossero disposte in quel modo; risponderà come il cavaliere il quale torna nel suo castello, risvegliandosi da un sonno di molt'anni: credevasi giovane, e si accorge di esser vecchio; la sua fidanzata era fanciulla, ora è decrepita. La natura ha cambiato. S'anco rimanesse immobile, il nostro pensiero la farebbe variare; non può abbracciarla se non portandosi successivamente da un punto all'altro; tessuto col filo delle Parche, cangiante come il velo di Maya, esso spargerebbe l'errore nel cielo stesso di Platone. In pari tempo ogni sua affermazione si stabilisce eterna, e universale: diciamo che la neve è bianca, non diciamo che sia bianca sulla terra, relativamente a noi; il nostro dire è sempre semplice, *dictum simpliciter*, non mai relativo, *secundum quod.* Tale è la formola dell'errore. Io rendo eterno ogni pensiero, lo fo essere puramente e

semplicemente: come il cavaliero della leggenda, credo al perdurare d'una cosa che cambia, e lo credo naturalmente, perchè l'essere è meccanico, logico; per l'essere, quanto appare deve rimanere. Io universalizzo ogni pensiero perchè lo stabilisco puramente e semplicemente: imito il pastore il quale estima dalle sue mandre la ricchezza dei re, e lo imito naturalmente, perchè l'essere è universale, se non vien limitato, se non è interamente cattivato dalla natura. Ma l'essere, quest'idea che giunge la prima nel mio pensiero, non può venire interamente padroneggiata; non havvi termine alcuno concepibile che possa adeguarla o pareggiarla. In noi e fuori di noi è principio primo dell'identità, dell'equazione e del sillogismo, contiene tutti i fenomeni reali, ma contiene anco il possibile, essendo impossibile di eguagliarla e di scoprire una natura che possa riempierla. Parliamo come se l'affermazione fosse un'equazione tra l'essere e le cose affermate, mentre non fa che ravvicinare due termini riuniti dalla natura; parliamo come se l'affermazione fosse necessaria, mentre è contingente; come se l'affermazione fosse universale, mentre è sempre relativamente a noi. Di là l'errore che incomincia dove comincia la dissidenza tra la logica e la natura, cioè nell'atto stesso del giudicare, che la logica desidera matematico, e che la natura vuole arbitrario.

In qual modo sopprimere il dissidio tra la logica e la natura? In due modi: l'uno in apparenza logico ma assurdo, l'altro in apparenza assurdo ma utile. Col primo sopprimeremo l'errore cercando l'identità, l'eguaglianza, la deduzione tra i due termini d'ogni giudizio; vi abbiam diritto, siamo autorizzati ad esigere che ogni

pensiero divenga logico e ragionevole: questa è la via più naturale, ma essa conduce alla metafica, e quindi all'assurdo. Col secondo modo, possiamo sforzarci di specializzare l'essere in tutti i minuti particolari della creazione, quasi che sia dato agli stessi particolari di riempierlo, di adeguarlo, di equipararlo. Per questa via si giunge alla scienza; cercando d'esaurire l'infinito, di vederne tutte le possibili manifestazioni, si esplora il creato, il rivelato in tutta la sua estensione.

CAPITOLO XIV.

Un sistema essendo dato, tutti i sistemi sono possibili.

Rettificato l'errore, si giunge alla verità: che è dessa? un nuovo ordinamento de'nostri pensieri suggerito dalla rivelazione che si estende; pel nuovo ordinamento l'intelligenza non cede alla rettificazione se non formando un nuovo sistema che reputa eterno e universale come il precedente. Così ogni sistema non è distrutto se non dal sistema che gli succede; e l'intelligenza rimane sempre sistematica in tutta la serie indefinita dei dogmi che può accettare ed oltrepassare.

Per noi l'errore sta sempre nel sistema rejetto, la verità nel sistema accettato; egli è impossibile che si trovi altrove. Ne nasce un'obbiezione: « Voi disperate » del vero, si dirà; chi ne assicura che il sistema al » quale crediamo debba essere il definitivo? qual'è il » criterio, quale la malleveria che ci protegga contro » l'alterazione? Dinanzi a noi la serie de' sistemi fu» turi si apre vasta quanto l'infinito. Finchè una nuova

» scoperta sarà possibile, sarà possibile un nuovo si-
» stema; finchè sarà dato all'alterazione di manife-
» starsi nel mondo della natura, un'alterazione intel-
» lettuale dovrà corrisponderle nel mondo della rifles-
» sione; finchè l'intelligenza non avrà la visione im-
» mediata della totalità degli esseri resi permanenti,
» nuovi sistemi potranno sempre sorgere dalle regioni
» dell'ignoto per rappresentare una realtà per lo avanti
» ignorata. Come dunque fidarci d'un sistema oggi ab-
» bracciato e forse dimani respinto? Non sappiamo
» nemmeno se la serie de'sistemi sia progressiva, siamo
» in balía delle cose. Il fanciullo impara, ma il vec-
» chio dimentica; gli esseri nascono, ma la morte li
» attende; la generazione e la corruzione si conten-
» dono alternativamente tutte le cose della natura; anche
» già pervenuti alla verità, possiamo ripiombare nell'er-
» rore. La difesa contro l'errore potrebbe trovarsi solo
» nell'equazione esatta tra la riflessione e la realtà;
» tra i pensieri e le cose; qualora questa equazione
» fosse assicurata dall'altra equazione, in cui l'universo
» adeguerebbe l'essere, in guisa che il possibile stesso
» perisse vinto da ciò che è. Allora sì che l'alterazione
» sarebbe vinta nelle cose e nei pensieri, in noi e
» fuori di noi. L'universo sarebbe eguale alla pienezza
» dell'essere, la rivelazione sarebbe necessaria e logica
» quanto la logica stessa. Ma in qual modo trovare
» l'equazione dell'essere colla totalità dei fatti? Sarebbe
» l'equazione dell'infinito colle cose finite, dell'infini-
» tamente grande coll'infinitamente piccolo; non po-
» tendola raggiungere, voi permettete di supporla nel
» fatto, di seguirla nelle cose, quasichè fossero assolute.
» Quindi la fallibilità nell'uomo riappare necessaria:

» dinanzi all'avvenire la rivelazione resta incerta, cessa,
» l'avvenire è vuoto. Pertanto le due idee del falso e
» del vero si ripresentano sole, divengono i due ter-
» mini di un dilemma, e i motivi della scelta ci man-
» cano. L'avvenire, rivelatore sempre nuovo, ci accu-
» serà forse d'errore? o sanzionerà, confermerà l'ordina-
» mento attuale de' nostri pensieri? L'ignoriamo. Tutto
» è possibile, tutto impossibile ».

Non ho dissimulata l'obbiezione, ma contiene in sè la risposta: noi non possiamo vincere il dubbio, non possiamo trovare un criterio del vero, nè sciogliere alcun dilemma critico; quando un dubbio ci ferma, non ci rimane altro se non d' investigare se sia critico o positivo e di lasciare a chi vuole la cura di sciogliere il dubbio critico, che pretendiamo di evitare, di sottrarvici, come lice quantunque ne sia la forma e l'apparenza. Qual'è dunque l'accusa che vien mossa? traducesi nella sola frase: la vostra verità non è vera, perchè variabile, perchè dimani sarà falsa, perchè anche dimani direte giusto relativamente ad oggi il falso di questo momento come accade quando voi approvate nell'antichità il paganesimo oggi da voi respinto. Or bene, traduciamo la traduzione in parole scientifiche, essa si ridurrà ad accusarci di ammettere il variare della natura, il fallire dell'uomo. Non havvi risposta; il vero e il falso, la fallibilità e l'infallibilità sono termini che, messi alle prese, generano una contraddizione astratta, senza uscita veruna; nel fatto non ci toccano, non ci commovono: l'insetto vive credendo eterna la state, noi viviamo come se fosse eterno l'ambiente in cui siamo. Nè havvi filosofo o teologo che valga a fermare l'alterarsi delle cose, il fallire dell'uomo. Ora,

l'obbiezione esposta essendo una mera ribellione della logica, deve essere compressa, soggiogata dalla rivelazione. In presenza della realtà, non dobbiamo trattare del possibile e dell'impossibile; il sistema attuale è figlio della rivelazione; accettato, divien vero di quella verità relativa che strascina seco i filosofi e i popoli, e scansa così tutti i dilemmi del vero e del falso. Nel fatto, non basta a dire al Musulmano che può ingannarsi, che è fallibile, che la religione di Maometto può cambiare; bisogna dimostrare con ragioni positive che vive ingannato, che il suo profeta ha mentito, che il suo culto è combattuto dalla natura. Anche quando un sommo pontefice vuole l'infallibilità accusando d'errore tutti i viventi, non si vale della logica astratta: non lotta contro il dilemma del vero e del falso; ma si giova di un titolo che trova nella parola di Dio, nei prodigi, nei profeti, in una rivelazione speciale che gli largisce il privilegio di una grandezza unica sulla terra. Oppongonsi sempre fatti a fatti, principj a principj, e nel corso della vita non s'invoca mai la sola logica; il creditore può ingannarsi, il credito può essere vero o falso, ma il titolo decide, il dilemma è sciolto dalle cose; gli oratori di un'assemblea possono essere tutti nel vero o nel falso, ma non si confuterebbero mai accusandosi reciprocamente di essere fallibili: voglionsi ragioni positive, motivi reali che governino la discussione, senza mai lasciarla in balìa dell'astratto.

La metafisica, promettendo di più, riesce a nulla; credendosi assoluta, mente a sè stessa; apportando vuote astrazioni nella vita per dominarne il corso, rimane vittima delle antinomie, e non si sa più distinguere il bene dal male, il sì dal no. Egli è sotto

quest'aspetto che il movimento dei sistemi filosofici e religiosi riducesi all'alternarsi del possibile e dell'impossibile, ai due momenti di una stravaganza senza limite, e di una demolizione senza termine. Qui il filosofo che s'impadronisce dell'alterazione può rendere inviolabile la propria follia: dato che cosa alcuna possa uscire dal nulla, che havvi d'impossibile? In pari tempo, lo stesso filosofo, combattendo gli altri sistemi, dichiara che tutto è impossibile, perchè l'alterazione ritorce i loro sistemi contro le tre forme dell'identità, dell'equazione e del sillogismo. No; se i sistemi dei filosofi hanno avuta una missione, un senso istorico, se sono stati sistemi, se hanno signoreggiata la ragione degli uomini, se l'impulso dei più antichi è giunto fino a noi, non è perchè uscissero dall'inane moto del possibile e dell'impossibile; ma perchè, mentre falsificavano la rivelazione, l'accettavano; mentre credevano momentanee le contraddizioni eterne, cercavano di scioglierle con nuovi fatti indagati nel seno della natura; mentre pensavano d'incatenare la natura tutta intiera alle loro scoperte positive, le scoperte stesse s'aggiungevano alla tradizione dello scibile, e positivamente trasformandola rinnovavano la società.

CAPITOLO XV.

La società è un sistema.

Nell'uomo isolato la rivelazione è limitata, fugace; ma l'uomo non nasce solitario, vive co' suoi simili; e la rivelazione si sviluppa nella società.

Se dimandate alla logica l'origine della società, troverete che non può essere dedotta nè dal pensiero, nè dalla volontà dell'uomo. Non dal pensiero, perchè l'uomo, per desiderarla, avrebbe dovuto prima conoscerla e per imaginarla anticipatamente provarne i vantaggi; quindi la sua origine diventa impossibile su tutti i punti, mercè l'assioma logico che non s'impara se non ciò che si conosce. La parola non è forse la prima di tutte le condizioni della società? Quindi la stessa parola suppone il consorzio umano, suppone la parola, essendo il linguaggio necessario all'invenzione del linguaggio. Istessamente, la società non può essere dedotta dalla volontà dell'uomo: corrisponde essa ai nostri bisogni? Ci resta a sapere se i nostri bisogni hanno creata la società, o se la società ha creati i nostri bisogni; se essa è figlia de' nostri istinti, o se li ha falsati. Il selvaggio la respinge con orrore; per lui essa è una servitù senza limite, i nostri campi sono luoghi di pena, in cui l'uomo è avvinto alla terra come il bue, le nostre città sono prigioni, le nostre scuole sono fabbriche dove si preparano le catene della civiltà: invece per l'uomo incivilito è lo stato selvaggio che ci rende servi, la società emancipa, la libertà nasce sui campi coltivati, nelle città popolose; il ben essere è creato e governato da quella dura disciplina della scienza che il selvaggio respinge qual tortura. L'incivilimento è desso un bene o un male? il pensiero è desso il privilegio naturale, o la malattia artificiale dell'umanità? Ecco il dilemma di Tacito quando opponeva i Germani ai Romani; di Machiavelli quando opponeva la Svizzera all'Italia; di Rousseau quando opponeva la natura primitiva alla civiltà; di tutti gli uomini quando

vogliono ottare tra la pace e la guerra: di tutti i filosofi che vogliono interrogare il possibile per sapere se la natura doveva essere più avara d'uomini o più prodiga di viveri, onde non costringerci a combattere l'indigenza coll'associazione forzata e sanguinosa dell'incivilimento. La logica non dà risposta ma risponde la rivelazione soggiogandoci prima di essere interrogata, essa accoppia l'uomo alla donna col mistero dell'amore che nessuno inventa, essa procrea la famiglia senza che nessuno l'aspetti, essa costituisce e allarga la società prima che alcuno ci pensi, essa ci trascina al lavoro coi bisogni che non possiamo sopprimere, coll'attività che non possiamo raffrenare e sacrifica di continuo i padri ai figli, una generazione all'altra nel lavoro senza fine, che disciplina il genere umano nell'atto stesso che lo moltiplica. La nostra vitalità si raddoppia al cospetto de' nostri simili, ci dà la parola che nell'impeto del dolore o del piacere non potressimo toglierci, e ne fa manifestare i nostri pensieri; ne impone i nostri stessi pensieri dominando la nostra intelligenza, quasi fosse un istrumento che non ci appartiene nè dovesse mai appartenerci. Da ultimo, ogni popolo è figlio di una terra, sorge sotto un dato clima, è flagellato dai medesimi bisogni, congregato sotto la verga di una medesima legge, e spinto da un medesimo principio forma un sistema unico e indivisibile che si spiega coll'intelligenza serva dei fatti e non con criterj sopranaturali o trascendentali. In somma la società non è altro che la mente dell'uomo generalizzata, alle prese colle contraddizioni positive, che scioglie come altrettanti problemi a profitto di tutti. Le cieche ribellioni dell'istinto, le passioni sfrenate, e quanto non

entra nel sistema della società, non conta se non come la follìa, come il male che bisogna guarire.

Spesso i dogmi de' popoli contengono misteri e contraddizioni che ripugnano alla ragione: nondimeno rimane sempre il sistema, giacchè i misteri e le contraddizioni delle religioni sono le stesse antinomie che sovrastano alle origini di tutte le cose, e che le nazioni in ciò simili ai filosofi confondono per difetto di critica colle antinomie positive e materializzano e compendiano nei simboli. L'assurdo del simbolo non viene ammesso se non per meglio combattere la contraddizione; poichè indicata e accettata d' un tratto una contraddizione evitansi meglio tutte le altre. Il mistero religioso riducesi ad un fatto come l'alterazione, ad una storia, ad un prodigio; esso è la trinità divina, la passione del Cristo, il miracolo dell'eucaristia; fa solamente l'ufficio di un fatto storico; e una volta stabilito, tocca alla logica a difenderlo, a distinguerlo dagli altri fatti, a dedurre le conseguenze che contiene. Dunque, a malgrado de' misteri, ogni religione è un sistema; sarà erronea senza cessare d' essere coerente; travolgerà nelle sue favole la vera rivelazione, senza che il suo errore sorga dalla vuota possibilità di tutto ammettere; falserà materialmente i fatti, senza mai negare la rivelazione naturale nel principio.

CAPITOLO XVI.

La società passa da un sistema a tutti i sistemi possibili.

Essendo la società, un sistema vivente, dobbiamo applicarle le leggi giusta le quali i sistemi si succedono

nell'individuo. Ne nasce che essa è in balìa della rivelazione; parte dalle credenze primitive per coordinare i suoi dogmi all'eternità senza sospettare che il mondo possa alterarsi; ogni popolo credesi il popolo eletto, il signore supremo dell'universo; non conosce che sè stesso e che il suo momento. Ma il mondo si muta, si áltera, varia, smente l'eternità de'dogmi proclamati e allora la sapienza delle nazioni vien meno e sotto la sferza del disinganno si ricorregge di continuo e passa così da un sistema a tutti i sistemi possibili.

Il moto per cui la società passa da un sistema all'altro è pur sempre quello dell'errore e come nell'individuo conta quattro momenti facilmente discernibili in ogni epoca della storia, purchè la si osservi nella mente dei popoli cioè nelle loro idee quali appajono nelle leggi e sopratutto nei governi.

Pertanto il primo momento in cui l'errore non ancora avvertito cessa di convincere e domina a stento degli ostacoli prima sconosciuti, si trova nelle generazioni sottoposte a governi decrepiti ma ancora rispettati e agitate da novatori potenti ma ancora allo stato di semplici cittadini o di uomini eslegi come Calvino, Descartes o Voltaire.

Il secondo momento della contraddizione tra il vero ed il falso scoppia colle guerre civili tra l'antica e la nuova società e appartiene alle generazioni torbide, instabili e straziate all'imitazione dell'era che scorre dal 1789 al 1814 o dalla Fronda alla revoca dell'edito di Nantes o dall'avvenimento di Francesco II alla notte di S. Bartelemy.

Il terzo momento della riflessione e dei confronti succede nei tempi delle restaurazioni, dei ritorni al

passato, degli sforzi disperati per ristabilirlo parzialmente abbandonandone la cieca ostinazione che voleva renderlo inviolabile nell'intervallo rivoluzionario. Ecco i tempi di discussione egualmente riconoscibili in Francia dal 1815 al 1848, e dal 1576 al 1598 quando fervevano i dibattimenti della lega.

Finalmente la rettificazione approda nel quarto momento dei governi felici ne' quali le idee nuove trionfano da sè, vanno al loro posto, mandano gli onori nelle regioni dei sogni e si ottiene con leggi generali e accettate da tutti quanto era stato profetizzato dai novatori nel primo momento. Ecco il tempo dei regnanti lietamente volgari simili ad Enrico IV, sotto di cui svanisce l'errore delle guerre di religione, al reggente d'Orleans, sotto di cui la nobiltà modernizzata più non si stacca dalla corte che prima avversava [1].

La serie dei sistemi sarà essa progressiva o regressiva? Il suo svolgersi è illimitato nel bene e nel male, nel progresso e nel regresso; *a priori* non havvi soluzione: pure, se il mondo rimane qual'è, se la rivelazione attuale perdura, se dobbiamo accettare il convincimento instintivo che ci fa supporre il suo perdurare colle materie, colle vegetazioni, che vediamo, il progresso intellettuale d'ogni popolo può rappresentarsi con una serie indefinita di sistemi, sempre più vasti l'uno dell'altro, ed il cui ultimo termine sarebbe il momento desiderato dalla riflessione, che abbraccerebbe l' universo incatenandolo alle sue inalterabili astrazioni.

(1) Vedi la teoria del periodo in quattro tempi nel mio libro *La Chine et l'Europe* Paris, 1866.

L'associazione universale del genere umano trovasi in germe in ogni società : ogni villaggio isolato la contiene in potenza, ogni nostro atto vi ci avvia. Non passa giorno che non s'aggiungano scoperte alle scoperte, invenzioni alle invenzioni; la terra si esplora, la popolazione si moltiplica, vuol conservare i beni acquistati, tende aumentarli con nuovi beni: e il moltiplicarsi della specie, congiunto al progresso dell'intelligenza, mira a sottomettere tutta la terra a una sola associazione, dovesse anche un popolo solo, come i Romani, trionfare di tutti, considerando le nazioni straniere che incontra nel suo corso quali istrumenti animati dell'opera sua. Nel fatto, la più barbara nazione è stretta nelle sue frontiere dalle armi de'suoi vicini, dalle pesti che diminuiscono le sue genti, dal mare che le rifiuta ogni passaggio, dalla terra che le ricusa i metalli, il ferro, il pane; ma toglietele gli ostacoli, date, come si dice, il tempo al tempo, e la vedrete invadere il globo, dominarlo, costituire l'associazione generale del genere umano. L'umanità non è adunque un sogno, ma l'ipotesi stessa del nostro vivere; noi tutti, sapendolo o ignorandolo, cerchiamo di attuarla; non havvi merce che passando un confine, non trattato che vincolando due popoli, non estenda il suo dominio; e se viene esteso, a qual termine agogna, se non a quello dell'associazione universale?

Questo affermò, unicamente fondato sulla rivelazione degli esseri, fatta astrazione dalla rivelazione della vita e della giustizia; quasi che gli uomini fossero automi senza cuore e senza sangue. La rivelazione degli esseri basta a spingerci verso l'umanità, coll'impulso materiale delle invenzioni, delle scoperte, delle arti, del-

l'industria e scioglie positivamente il dilemma del progresso e del regresso colla serie di sistemi fatalmente generati dal pensiero dominato dalla natura in ogni società.

Se non che dopo di avere sottratto alla logica l'origine della società, il sistema sociale, il principio che, dato un sistema, si passa a tutti i sistemi possibili; dato il succedersi de' sistemi in un mondo perdurante, si giunge all'indefinito; dopo, dico, di avere in questa guisa stabilito il principio della filosofia della storia, ci rimane di difenderlo, perchè la logica ci attende al varco, ci assale di continuo, ad ogni tratto ci oppone una tesi che osta al nostro vero, e lo fa stare inutilmente sospeso, e ripristinato nelle alternative de' suoi dilemmi.

Le antitesi logiche contro il sistema sociale possono ridursi a quattro, essendo quattro i problemi principali in cui la logica tenta di intervertirlo. Essa gli oppone:

1.° La prepotenza degli individui che possono signoreggiare, travolgere a loro profitto ogni società.

2. La prepotenza di ogni popolo che può signoreggiare e travolgere a suo profitto il sistema sociale degli altri popoli.

3.° La prepotenza della corruzione umana che scioglie d'improvviso ogni società costituita.

4.° La prepotenza del caso che c'incalza ad ogni istante, e colle invenzioni o col difetto d'invenzioni, colla pace o colla guerra, genera il disordine che vedesi confermato alla prima lettura di un libro di *storia universale.*

Nella critica, le quattro antitesi distruggono la nostra tesi: nella metafisica la traviano in una serie di

teorie, in cui le difficoltà si complicano senza che si trovi un'uscita; ma nella rivelazione naturale, le quattro antitesi sono le occasioni per cui il nostro principio si svolge, s'ingrandisce e s'avvia verso l'associazione universale del genere umano. Esaminiamole partitamente.

CAPITOLO XVII.

Gli uomini e i popoli.

La prima antitesi della logica contro il sistema sociale viene dalla prepotenza dell'individuo. Legislatore, profeta o conquistatore, l'individuo dispone del popolo a cui appartiene. Ogni trovato non è forse individuale? ogni religione non suppone forse un Messia? Quindi la facilità con cui si può svolgere l'antinomia del sistema sociale: da un lato, la società è un tutto ordinato, si svolge regolarmente; ogni individuo è sua fattura, sostiene le parti da essa destinategli; dall'altro lato, essa dipende dagli individui, dagli inventori, dai legislatori; cammina a caso, può essere avviata al bene o traviata in tutti i principj dell'industria, dell'arte, della scienza e della religione.

La metafisica si sforzò di trarsi dall'alternativa, ma come? colle astrattezze e per citare un solo esempio dell'antichità, Platone assimilò l'antinomia dell'uomo e della società coll'antinomia dell'individuo e del genere e sottoponendola alla sua teoria delle idee la dominò col regno dei sapienti o dei contemplatori delle idee. Ma in fondo non la dominava perchè scelse uno de' suoi due termini, sacrificò la moltitudine all'individuo e poi-

chè questi non regnano il mondo procede a caso ora coi sapienti ora colle moltitudini.

Il dilemma si stabilisce più aperto nella scolastica dove ogni dottore nel tempo stesso cristiano e filosofo apparteneva alla tradizione e lottava contro di essa e spendeva la vita nel cercare dei termini medii tra la fede e la scienza. Nel contrasto tra l'individuo e la società si prese per termine medio la Chiesa o il sacerdozio, ancora il regno dei sapienti contemplatori del vero d'onde provengono e la fede e la ragione e questa volta almeno i sapienti regnavano di fatto. Ma che dire delle società estranee al cristianesimo dove non regnano? Che dire di essi se regnano a torto?

Quando Descartes separa la filosofia dalla religione prende ancora più risolutamente la difesa dell'individuo contro la società, dichiarando buono ogni suo lavoro che riesce pur sempre armonico, di getto, nel mentre che le opere collettive sono pessime, contraddittorie e simili alla topografia strana e casuale delle vecchie città, costrutte nel corso dei secoli. Non le si preferirebbe di fatto il disegno del più mediocre architetto? Ognuno sa quanto il filosofo francese fosse disprezzatore della storia, della filosofia, delle lingue, dell'erudizione, di ogni opinione o fattura non sua, non tratta dall'imo fondo del suo io pensante. che lasciava in contraddizione col genere umano.

I filosofi del secolo XVIII continuano l'apologia dell'individuo contro la società, colla sola differenza che questa volta l'individuo da loro proclamato non è più nè il sapiente antico, nè il sacerdote cristiano, nè il filosofo cartesiano condannato a volontaria solitudine, ma un tribuno che ora minaccia i re, ora si scatena

contro le religioni, ora vezzeggia i popoli e in ogni modo devastatore o edificatore vuol rifare la società. Ma in qual modo il tribuno isolato potrà rifare l'umanità? come rovescierà le monarchie antichissime dell'Europa, una religione sì vasta, un sacerdozio sì potente? Se accusa tutti di demenza come potrà sperare nella forza della verità? La necessità dell'azione fece sentire più grave che mai quella di un termine medio tra l'individuo e la società, tra i novatori e i popoli, tra i genj inventori e le inette moltitudini, e Reid la cercò metafisicamente nella teoria del senso comune, principio comodissimo per mettere d'accordo i filosofi e i contadini. Col senso comune si sacrificò apertamente per la prima volta l'individuo all'umanità, se non che l'innocuo sacrifizio lasciò le cose come prima e la filosofia e la religione già sorte senza il permesso del suffragio universale ruppero tutte le reti della scuola scozzese, quasi fossero tele da ragno. Recentemente alcuni liberi pensatori, imitando l'autorità teologica, vollero conferirla alla loro propria filosofia, predicando l'autorità del genere umano, ma questa sarebbe peggiore dell'autorità teologica; perchè, in primo luogo, negherebbe l'individuo, prima sorgente della tradizione; in secondo luogo, si presenta sì incerta, sì incompetente, sì mal fondata e traviata in ogni modo sui dogmi più essenziali della civiltà, che se fosse imposta, ogni uomo di buon senso dovrebbe rifugiarsi nel seno della Chiesa, ch'è almeno certa e positiva ne'suoi dettami.

In metafisica non v'ha ripiego e per transire dall'individuo alla società convien accettare la rivelazione della natura che è la stessa nell'uno e nell'altra, per cui il genio novatore e la tradizione si collegano nella

loro origine, nel loro sviluppo e nel loro risultato. Nella loro origine, perchè il novatore non emerge, non esiste se non accettato, e se l'innovazione non passa nella mente del popolo: nel loro sviluppo, perchè il genio è figlio della tradizione, che fornisce i dati, che propone i problemi, ammette il dibattimento; nelle loro risultanze, finalmente perchè il genio inventa ciò che tutti vorrebbero inventare, produce ciò che tutti vorrebbero produrre, prende la società e la tradizione là dove sono, per condurle là dove vogliono giungere. Che se l'inventore è in disaccordo colla società, viene dimenticato, esiste come se non esistesse o come chi avesse scoperto la stampa, la polvere, la bussola prima che l'industria, il commercio, la navigazione potessero utilizzarle. Altronde, accettare un ragionamento è farlo, e se la tradizione accetta l'opera del genio, se il popolo la intende, se Sparta adotta le leggi di Licurgo, se la Francia fa suoi i libri di Rousseau, egli è che i popoli sono inventori quanto gli individui, autorevoli quanto i filosofi. E se Descartes sfidava l'umanità a nome della filosofia, la filosofia stessa gli rispose facendo della storia una filosofia per cui ogni popolo procede geometricamente di rivoluzione in rivoluzione, di sistema in sistema seguendo leggi indeclinabili, che imitano nell'ordine delle idee l'esattezza dei moti siderali. Invece di guardar alle case delle vecchie città irregolarmente costrutte nel corso dei secoli, guardate alle idee che si muovono, si rifondono, si coordinano da sè stesse, guardate alle nazioni che nei loro momenti di crisi sanno scegliere i loro capi colla rapidità del lampo, accordare la gloria agli uomini più oscuri, o scoprire un generale in capo in un ufficiale, o avvi-

cendare le assemblee e le dittature, lasciare e riassumere in un istante le forme più pesanti e più antiquate, e se vi pare bello l'unico concetto di un Licurgo, osservate le leggi di Roma collettivamente dettate nel corso dei secoli, esse reggono ancora il mondo; osservate il Bramismo e il Buddismo che vengono dalla più tenebrosa antichità, sì portentosi nell'armonia de' miti loro, che si direbbero discesi dal cielo. Quest'accordo meraviglioso de' poeti e de' popoli, de' profeti e delle genti, de' santi e de' concilii si ripete in tutte le tradizioni, in tutte le religioni sempre sistematiche, come se uno stesso Dio avesse dettato le opere de' suoi credenti. Così gli uomini e i popoli si collegano, camminano sulla stessa via, cercano la stessa meta. Qual meta? Dati insieme alla tradizione delle arti e delle scienze, applicati con tutte le forze all'industria, al commercio, ogni giorno apportano nuovi elementi all' associazione di tutti gli uomini; tendono dunque a riunire l'umanità in un sol corpo.

Direte: « Io sono individuo, io sono inventore, la » mia patria, l'umanità tutt'intera sta contro di me; io » posso morire ignorato, la mia scoperta può andare » smarrita: dov'è la correlazione tra l'individuo e la » società? tra il primo inventore del vapore e la Fran- » cia? » — Dov'è? Non esiste. La tradizione è rimasta co'suoi individui; gli individui che signoreggiavano la tradizione stavano colla tradizione stessa, e se uscite dalla correlazione, cadete nel vuoto. Io parlo di storia, del succedersi dei dogmi; rimango nella rivelazione degli esseri, nel fato. Ha torto la società di non curarvi? siate uomo, difendetevi. Ha ragione? si difenda essa; discutiamo; e la discussione sarà vinta da chi

produce ragioni reali, positive, preponderanti, in una parola, rivelate. Fuori di questa sfera, avrete, da un lato, l'individuo inventore e il popolo cieco, l'individuo legislatore e la massa anarchica; dall'altro lato, il popolo infallibile, e l'individuo traviato, felice ogni maggioranza, e sventurato chi riman solo nel suo opinare. È martire o delirante? Dimandatelo alla logica, alla metafisica, e cadrete nelle antinomie de' criteri, del vero; dimandatelo al primo uomo in cui vi abbattete, e vi risponderà che non si ha ragione nè perche si sia individuo, nè perchè si sia popolo, ma solo perchè si è nel vero fondato sulla natura, e sul movimento della logica sottomessa alla rivelazione. Così si arriva alla verità; e giungere alla verità sia cogli individui, sia coi popoli, si è giungere all'umanità.

CAPITOLO XVIII.

I popoli e l' umanità.

La seconda antitesi opposta dalla logica al sistema sociale, vien tratta dall'umanità. Noi diciamo che uno è il sistema sociale, e la logica lo mostra vario nelle cento religioni che captivano i diversi popoli, quasi fossero esseri di diversa natura: per noi il sistema sociale si svolge autonomo, armonico, e la logica ci mostra le influenze d' un popolo sull' altro, tali che in pochi anni il Buddismo o il Cristianesimo possono a caso distruggere l'incivilimento del popolo più antico: per noi ogni società s'avvia verso l'umanità, e la logica ci oppone la guerra di tutti i popoli, universale; in guisa che, nel fatto, ogni popolo è nemico dell'uma-

nità. Queste antinomie possono tutte tradursi nell'antinomia tra l'idea del vero, una per essenza, e le varietà delle opinioni, molteplici quanto gli individui, nè si potrebbero dominare metafisicamente scambiando l'antinomia dei popoli e dell'umanità con quelle de' criterj, dove non trova uscita alcuna.

La rivelazione sola scioglie il dilemma col fatto.

In quel modo che la varietà delle opinioni mostra che gli uni sono nell'errore gli altri nel vero, e gli uni ritardati dalla propria ignoranza o distratti dalle proprie occupazioni non possono raggiungere la scienza facilmente conquistata da uomini più felici o più ingegnosi, la varietà delle religioni e delle leggi dipende anch'essa dalla scala del progresso, per cui taluni popoli rimangono attardati dal clima, o dal suolo o dalla razza o da circostanze eccenzionalmente infelici, mentre altri popoli percorrono rapidamente la carriera della civiltà. Pertanto il variare dei culti rappresenta solo la diversità dei momenti storici del sistema sociale, ognuno di essi si riduce ad un'epoca nella serie delle epoche.

La riforma non detronizzava forse il Papato del medio evo con un nuovo progresso? Anteriormente il papato non modificava forse con rivoluzioni tremende il Cristianesimo di Costantino e dei padri della Chiesa? Se risaliamo più oltre non vediamo forse lo stesso Cristianesimo sorgere sulle rovine del Paganesimo dei villaggi e della scuola d'Alessandria? Le religioni si muovono; rapide o ritardate nell'ordine cronologico delle date, si schierano nondimeno regolarmente nel tempo ideale; come il tre non può precedere il due, Maometto non può presentarsi prima di Cristo o lo precederebbe

inutilmente, e le varietà dei culti è dovuta come la varietà delle opinioni alla rivelazione crescente dei popoli.

Invano osservando un popolo in ritardo e l'altro più celere si tenterà di trarne un contrasto colla logica e di spezzare per così dire in due l'umanità loro: questo triste lavoro di alcuni metafisici troppo compiacienti per la teologia cristiana che vorrebbero separare assolutamente da ogni altra teologia non regge al confronto dei fatti. Di che trattano le religioni? Tutte le loro questioni si riducono alla ricerca di verità accessibili a tutti gli uomini, insegnano che cosa è il mondo, d'onde viene, chi l'ha creato, come è governato, se vi sia una vita avvenire, in qual luogo i morti ricevano le pene e le ricompense meritate, e sono affermazioni intorno all'esistenza o alla non esistenza d'incarnazioni, di interventi soprannaturali, di regioni iperfisiche, di paradisi o di inferni da ammettersi o da negarsi insieme colla serie delle pratiche, cerimonie e oblazioni necessarie per la salvezza dell'anima in un mondo di incanti. Di ciò parla, discute, ogni religione nascente contro il culto anteriore, ogni religione dominante contro le religioni che la circondano e la discussione implica che l'uno dei due avversari deve aver ragione, che l'altro deve convertirsi e le conversioni si compiono e vastissime, e quando ritardati entrambi gli avversarj sono sorpresi da una religione superiore s'avviano con essa verso un'associazione sempre più larga. Che la discussione sia lunga, che spesso sembri ritardata da ostinazioni in apparenza sovrumane, che soventi volte un popolo ritardato presenti quell'incapacità d'istruzione che pure si ravvisa nel contadino cui si vorrebbero apprendere il calcolo differenziale prima dell'aritmetica,

ciò s'intende, ma in principio si discute dai coi Protestanti, dai Cristiani coi Musulmani, coi con tutti i credenti a suo tempo e luogo, e un zione deve vincere tutte le rivelazioni.

Sia pure che alcuni climi, talune terre e certe razze degradino talmente l'uomo da condannarlo ad un infanzia indeterminata. L'incapacità accidentale dei popoli simile a quella degli individui nulla toglie al vero della scienza cui spetta il dare senso umano alla terra, il trasformare le montagne in fortezze, i fiumi, i mari in mezzi di difesa o di comunicazione, i climi in officine per la diversità dei prodotti da scambiarsi col commercio, le attitudini svariate delle nazioni in altrettante vocazioni distinte per raffinare la divisione del lavoro. Nella barbarie, ogni religione sembra figlia della terra, radicata nel suolo, immedesimata coi luoghi, colle circostanze di un popolo, e tale che non può essere adottata da altre genti, nè emigrare senza svanire, e il suo culto è locale, perchè dinanzi ad essa la località è il mondo intero, l'assoluto de'metafisici. Ma dal momento che la religione ha fissati gli uomini alla terra, incivilito il suolo, stabilita la società sulla sua base, essa diventa mobile, si stacca dalla terra, non ha più patria, non focolari domestici, si fa cosmopolita: il globo perlustrato, le arti, le invenzioni; i lavori delle diverse regioni, avvicinati, scambiati, son materia di principj che non possono più capire in un confine determinato.

Concludiamo che una è la storia ideale, eterna, nella quale corrono nel tempo le storie particolari di tutte le nazioni; che questa storia conduce all'umanità da tutti i punti della terra, che la diversità dei culti

esce dalle sue epoche, non dal clima, non per isolare, ma per associare tutti i viventi. Vico, il primo a pronunziare la parola di storia ideale, s'ingannava nel determinarne le epoche; nè ad altri riuscì questa opera agevole: — non fu determinato se debba procedere astrattamente senza pronunziare i nomi degli uomini e delle cose; — se convenga svolgerla a traverso momenti ideali, come uomini ideali, come vittorie ideali; — se possa toccare la terra senza cadere in particolarità, che le tolgano il suo carattere di scienza; — non vedo nè stabilita nè soppressa la ricerca di un Cristo ideale, di un Maometto generico, di un Confucio eterno, che siano formola e tipo degli uomini particolari che attuano i diversi momenti de' rispettivi sistemi; — non trovo nè sciolto nè escluso dagli scrittori il problema delle origini e quello dell'ultimo termine dell'umanità; — e la scienza della storia involta nelle nubi della nostra ignoranza, lascia le similarità de' popoli quasi frammenti di scheletri sconosciuti, che la mancanza di un'anatomia comparata non concede di giudicare. — Pure la storia ideale esiste; tutta quanta la storia positiva ne porta le traccie; le similarità si moltiplicano ad ogni tratto, quasi altrettanti echi di una stessa parola, caduta nel tempo; i momenti si schierano succedanei nelle diverse regioni: e benchè oscuri, tutti proclamano falso che le religioni escano dal suolo, falso che le influenze reciproche delle nazioni violino il sistema sociale, falso che ogni popolo sia nemico dell'umanità.

A traverso il variare dei dogmi, la verità progredisce sempre verificata con motivi reali, non mai dai criterj astratti o filantropici che trascorrerebbero oltre il dilemma del vero e del falso senza risolverlo, ed anzi complicandolo con altri dilemmi.

CAPITOLO XIX.

La corruzione de' sistemi.

La terza antitesi che la logica oppone al sistema sociale consiste nella corruzione de' sistemi, per cui ad un tratto la società si ferma, si strazia, si scioglie, benchè la rivelazione persista, benchè nulla sia mutato nella natura, benchè il sole non cessi di splendere sulla terra, e lo stesso genio delle scoperte non cessi di illuminare il popolo. La lotta tra i popoli e l'umanità assale il sistema sociale dal di fuori, la corruzione l'assale interiormente: in qual modo havvi unità, armonia, movimento progressivo, e l'unità del genere umano nascente in ogni società, se d'un tratto vien meno, quasi colpita a morte dal suo proprio procedere?

L'antitesi della corruzione è ora rozza ora sottile. È rozza quando nasce da un errore di fatto, attribuendo la caduta degli imperi ad un'interna loro dissoluzione, nel mentre che dipende dalle condizioni esterne della loro esistenza. Ogni civilizzazione richiede la terra, gli abitanti, la prosperità, la forza reclamate dalle sue idee e da'suoi dogmi, e se le condizioni necessarie le sono negate si ferma o retrocede. Se poi trovasi a fronte di un nemico che la minaccia, l'invade, l'uccide, perchè imputare ad una corruzione di Cartagine il fatto per cui soccombe ai Romani? accuseremo noi di perversità gli abitanti delle isole se angusto e circondato dalle acque trovasi il suolo che abitano? o sarà forse per un effetto delle loro colpe che gli atlantidi saranno stati sommersi negli antichi cataclismi? La ragione

de' popoli è sana come quella degli individui, si svolge indefinitamente, un popolo potrà essere conquistato, svenato, sommerso nelle acque, o soffermarsi per più secoli in un sistema da altre nazioni a capo di pochi secoli respinto; pure contiene sempre in germe l'umanità con tutto il suo avvenire, nella stessa guisa che ogni famiglia può dirsi un regno, un impero in potenza. Un germe non si corrompe naturalmente, la sua natura lo sollecita a svilupparsi, le cause esterne possono sole paralizzarlo o distruggerlo.

Se l'antitesi della corruzione è rozza e falsa, in seguito si fa sottile quando imputa alle nazioni dei disastri che non potevano evitare e quando viene sostenuta da un partito vinto che crede vinta la patria dal momento che i suoi nemici interni trionfano. La sua fede lo obbliga a lodare il tempo antico, a gemere sui tempi in cui vive, a celebrare i primi legislatori, a maledire i novatori; quanto più grande è la loro forza, tanto più minacciano l'avvenire della società. In balìa di un falso dato, il cittadino che ha pronunziato una sol volta questa parola: la mia patria si corrompe, non rimane coerente con sè stesso finchè non è addotto a intervertire tutte le tesi della nuova civiltà, finchè non ha dato il nome di male ad ogni bene, in una parola, finchè non ha negato la stessa civiltà, celebrando, come Tacito o Rousseau, i benefizi della barbarie. L'antitesi varia di forma col variare degli eventi e delle fasi sociali, pure rimane sempre in sostanza la stessa. Cattolici o filosofi, regii o repubblicani, siamo sempre addotti al dubbio momentaneo che esce dalla doppia apparenza del bene e del male: nè si sfuggirebbe al dubbio senza cessare

di esser uomini. Perchè ogni evento non corre a nostro grado, ogni fatto non coincide colla nostra previsione, le grandi guerre nelle quali viviamo suppongono dai due lati grandi sconfitte. Si può sperare, si può sfidare la sorte, si può accettare il martirio; però la cieca fede, sempre plaudente ad ogni evento, quasi fosse una certissima vittoria, un segno evidentissimo di progresso, si confonderebbe coll'idiotismo che celebra i fatti compiuti, e ammette ogni vittoria. Se possiamo innalzarci alle regioni di un'altissima fatalità, se per astrazione possiamo contemplare il corso della società quasi fosse inevitabile come il corso d'un fiume, nell'azione dobbiamo imputarci scambievolmente il nostro agire, vederlo figlio della libertà, attribuire ad una causa umana le nostre sconfitte; e qual sarà questa causa, se non cercasi nell'egoismo e nelle misere passioni per le quali ci confessiamo degradati?

Al cospetto della metafisica il dilemma pende tra l'organizzazione e la corruzione della società: se ammettesi che il sistema sociale tende naturalmente a costituirsi, la corruzione diventa impossibile: viceversa, ammessa la corruzione qual tendenza naturale, devesi negare l'organizzazione. Per transire da una tesi all'altra, la metafisica cerca un termine medio e due ne furono proposti, l'uno che imputa la corruzione alle idee, l'altro che ne accagiona le passioni.

Machiavelli, che spiega la corruzione colle idee dichiara apertamente che scorsa una prima epoca di credulità nella quale le religioni si formano per ordinare la società, e per sottrarre l'individuo al suo naturale egoismo, si entra in un secondo periodo, in cui la scienza infrange le catene della superstizione, vince

l'errore utile della religione, e svanita l'impostura benefica del culto, l'egoismo riappare per sciogliere gli Stati. Prima di Machiavelli si era fatta l'apologia dei barbari e dai filosofi e dai padri della Chiesa, e la forma del paradosso aveva scosso le menti, ma nessuno aveva immedesimata la forza della scienza e quella del male come nelle sue pagine elegantemente impassibili e dissimulate. Ma crederemo noi che l'incredulità perda le nazioni? Che la scienza sopprima la morale? che gli errori del culto siano indispensabili per inspirare le azioni utili alla società? che la società stessa finalmente sia un inganno felice? In primo luogo mancano assolutamente i fatti per affermarlo, tutte le società, tutte le civiltà furono invariabilmente religiose: l'ateismo rimase sempre una eccezione individuale, l'impostura sia politica sia sacerdotale un mistero aneddotico, incerto, impercettibile. Si disse che gli ultimi tempi del Paganesimo fossero tempi d'incredulità e d'egoismo; ma erano i tempi de' cristiani che rinnovavano il mondo colla fede combattendo il Paganesimo sì forte, che la potenza devastatrice degli imperatori fu necessaria per distruggerlo nei villaggi. Si imaginò pure che il risorgimento fosse un periodo d'incredulità: certo, i Medici e i Borgia non anelavano al martirio, ma era l'epoca dei protestanti che sfidavano i supplizj e lo stesso Cattolicismo avventurava tutto per difendersi, e secondo lo stesso Machiavelli anche a Firenze potevasi fondare una nuova religione.

In secondo luogo come stabilire in principio l'utilità dell'errore e la malefica influenza della verità? Come mai i ciechi sarebbero meglio associati dei veg-

genti? Perchè mai il sopragoverno erroneo delle religioni sarebbe necessario ad ogni governo? Forse che l'uomo essendo assolutamente malvagio si servirebbe della scienza per ricominciare la guerra universale dello stato di natura? Ma l'uomo è forse assolutamente malvagio e nemico di tutti? Il fatto non lo dice, la natura non è malvagia, una malvagità comune a tutto il consorzio sociale e veramente istorica sarebbe bontà eroica come quella dei crociati in oriente o dei Greci sotto Troia, e da ultimo se vogliamo consultare davvero tutta la storia e non le sole memorie dell' occidente e i soli documenti della nostra civiltà, se invece di confinarci nell'esperienza europea interroghiamo quella di un popolo che si ha l'abitudine di disdegnare piuttosto a causa delle sue virtù che de' suoi vizj, i Chinesi senza altari, senza culto, senza fede nella vita avvenire, con un governo di mandarini nominati dietro un esame in cui se credessero alla religione sarebbero perduti, invece di corrompersi, di sciogliersi, di ricadere nella barbarie, di armarsi della scienza per inabissarsi nel caos della discordia, formano da più migliaia d'anni l' impero più compatto, piu unito, più sicuro di sè che siasi visto sulla terra.

Il secondo espediente col quale la metafisica vuol conciliare logicamente la generazione e la corruzione del sistema sociale consiste nell' imputare la corruzione alla volontà degli uomini. Questa è la teoria che Vico perfezionava nella *Scienza Nuova*, dove vedeva i fatti quali offrivansi a Machiavelli; pensava egualmente che la fede fonda le società, egualmente che l'incredulità le scioglie: era convinto che ogni popolo passa per le due fasi della credulità e dell' incredulità: ma giudi-

cando le due fasi al rovescio di Machiavelli, diceva la credulità santa, l'incredulità empia; la fede fondata sulla verità, guidata da Dio, da lui volta a costituire le nazioni tutte religiose e secondo lui sarebbero tutte immortali se le passioni dei tempi inciviliti non pervertissero la ragione distruggendo i dogmi. Egli dava così la forma di una teoria a tutti i luoghi comuni della retorica e del classicismo, contro il lusso, la mollezza, generati dalle corti, contro le passioni infiammate dal commercio, contro l'egoismo raffinato dalla civiltà e vedendo crescere l'incivilimento attendevasi ad una dotta barbarie, a una guerra universale, che avrebbe restituita la prima barbarie nel seno delle società moderne. Timori chimerici! Non vi è mai stato un popolo di Messaline e di Tiberj, come mai non vi è stato un popolo che dubitasse della propria esistenza: la volontà generale cerca sempre il bene, non può vederlo che là dove lo mostrano i dogmi, e se l'accusiamo di esser corrotta siamo in errore, le chiediamo il coraggio e la virtù de'principj, che non professa e le si domanda d'esser protestante quando è cattolica, di esser rivoluzionaria quando è monarchica: interrogatela sulla sua vera fede, sarà eroica quanto l'antica Roma. Se hannovi popoli senza coraggio quando il nemico li minaccia, si è che sono indifferenti sulla persona del signore e che spesso desiderano il nemico qual liberatore; e la loro vita essendo riposta nei principj, e non nella terra, nelle cose materiali, nel fatto personale del governo, o nella configurazione accidentale dello Stato emigrerebbero al bisogno per cercare una nuova patria al culto che deve trionfare. Così il Buddismo si sottraeva al ferale predominio del Bramismo chiedendo un asilo

ai Chinesi, la democrazia protestante dell'Inghilterra, respirava mettendo piede sul suolo vergine dell'America; e in generale ogni nuovo principio tende a spostare i governi, a fondar nuovi centri, ad alterare la geografia per creare nuove nazionalità; e dalla China agli Stati-Uniti vediamo schierati nei diversi paesi i diversi momenti della storia eterna de'sistemi, che si succedono nella mente di ogni uomo.

Pertanto la corruzione dei sistemi si riduce al moto della storia; non degrada l'intelligenza, nè la volontà de'popoli; non riesce funesta se non nelle catastrofi fisiche e dove periscono le condizioni esterne dell'incivilimento. Come l'albero, come la quercia, la società tende a svilupparsi; la ghianda cade essa in terreno sterile? al primo germogliare vien essa sradicata dai venti? Perisce senza che la legge colla quale doveva svilupparsi si trovi falsata. L'errore sì ostinato sulla corruzione della società provenne dall'avere gli antichi filosofi fermata la loro attenzione piuttosto sulle circostanze esterne della patria che sul suo moto interno; la vedevano fragile, facilmente invasa, nel momento della sua caduta trasportata dal delirio di un orgoglio dove l'agitava l'inconsciente pensiero che avrebbe poi potuto ingrandirsi quanto i suoi nemici. Perchè Sparta non si sarebbe estesa quanto Atene? o Atene quanto Tebe o Tebe quanto la Macedonia? E si rispondeva coll'analogia volgare della nascita e della morte, della generazione e della corruzione. Platone subordinava ad un numero misterioso e fatale l'esistenza e la perfezione della repubblica, e doveva prevederne la caduta perchè la repubblica, naturalmente alterandosi, cessava di stare nell'equazione voluta dal fato. Aristotele cre-

deva pure al numero di Platone; e però vedeva in ogni governo giunto all'apice della perfezione un'opera fragile, presto travolta nel moto generale della vita e della morte, che dispone di tutti gli esseri. Pomponaccio e Vanini che arrivavano alla storia per la via dell'astronomia, subordinando le rivoluzioni dei popoli a quelle delle sfere, sottoponevano le nazioni al movimento circolare della generazione e della corruzione e le giudicavano sotto l'aspetto delle condizioni esterne della loro esistenza. Anche Machiavelli, sedotto a metà dal sistema astronomico di Pomponaccio, trasportava fuori della ragione delle moltitudini l'origine della società che attribuiva ad un miracolo trasmondano e al fatto d'una grande e provvida impostura. Nello stesso Vico trovasi l'ultima traccia di questo impulso esterno, che chiede uno scoppio di tuoni, un terribile ardere di fulmini per riscuotere le menti dei primi uomini, e svegliarli al sistema sociale. Tutti poi i filosofi del risorgimento guardavano attoniti alla grande catastrofe dell'impero romano; fermavano l'attenzione sui governi più che sui principj, affrontavano la storia dal lato della politica, della pace, della guerra, delle conquiste; concentravano l'umanità nello Stato, lasciandola così aggirarsi nel circolo fatale della vita e della morte. Pure, se si dimenticano le evoluzioni degli astri, le circostanze materiali, se si pon mente alle idee, il circolo scompare, il progresso appare, e ogni famiglia mostrasi avviata verso lo Stato, ogni Stato verso l'umanità.

Quanto ai dubbi che ci assalgono al momento delle nostre sconfitte, quando crediamo di decadere, restano compenetrati colle antinomie della fallibilità e del-

l'infallibilità; la soluzione astratta riproduce le antinomie dell'origine della società, dei criteri del vero; la soluzione positiva sta tutta nel già esposto sulla prima costituzione del sistema sociale.

CAPITOLO XX.

Della fatalità nella storia del genere umano.

La fatalità è l'ultima antitesi che la logica oppone al sistema sociale incagliandone lo sviluppo e disponendo di tutte le circostanze che lo conducono ad abbracciare l'umanità. Essa sta nel mare, che separa i continenti; nella terra, che rifiuta di nudrire i popoli, nel clima, che li uccide; nella razza, in cui gli istinti trovansi alterati, ammortiti o esaltati; essa riappare nei diluvj, nelle carestie, nelle pesti, soprattutto nella guerra, che devasta le nazioni incivilite e le rende preda de' barbari. Da ultimo, fatalità si ritrova dovunque, nella morte immatura di un eroe, in una battaglia perduta, negli accidenti che ritardano una scoperta, e brevemente, nei mille ostacoli che attraversano i destini dell'uomo. Mentre siamo condotti all'umanità dalla potenza provvidenziale delle idee, la fatalità ci contrasta tutti i progressi, separa la società, le condanna a trascinarsi sul solco sanguinoso delle rivoluzioni: essa sacrificava Atene, Roma; isola la China, perpetua la più profonda ostilità tra le diversi parti del globo. Chi trionferà? la provvidenza delle idee o la fatalità esterna? l'associazione o la dissociazione? Invano ci sforzeremmo di sciogliere il dilemma con ragioni astratte. Non possiamo dominare *a priori*

l'origine stessa della rivelazione per dimandarle perchè ha imposto al benessere la condizione del lavoro, al riposo la condizione del moto, alla scienza quella dell'ignoranza, ad ogni invenzione quella del bisogno. Dappertutto il dolore presentasi come condizione del progresso; il genio del male celebra il trionfo del bene, la fatalità si offre come condizione della provvidenza. La divisione e l'associazione si contendono tutti i popoli e tutte le fasi del sistema sociale.

La metafisica tenta di sciogliere il dilemma con un termine per cui il lavoro della ragione si concorda col corso degli avvenimenti naturali in guisa che la *storia universale* si svolga secondo un disegno unico. Questo pensiero veniva suggerito dalla religione che col monoteismo dava necessariamente un signore unico alla natura, un sol monarca a tutti i popoli, un solo destino all'umanità, il cui dramma cominciava nel cielo, cadeva sulla terra, nel mezzo di accidenti anticipatamente predisposti, onde poi compiersi di nuovo nel cielo. E s'intende che sulle ali della fede, sostituita la leggenda alla storia, trascurato il lavoro della mente per cui Dio sorge naturalmente nella mente di ogni popolo, trascurati i dati più positivi sull'emigrazione delle idee da un popolo all'altro o sulle loro dissimiglianze l'India subordinasse l'universo alle sue incarnazioni e il Cristianesimo lo sottomettesse alla leggenda ebraica e al figlio di Maria crocifisso a Gerusalemme. Ma che dei filosofi non obbligati in coscienza a procedere ad occhi chiusi, accettino a nome di un Dio di cui non hanno mai udita la voce, la correlazione iperbolica tra la storia dell'uomo e la storia della creazione, che Herder venga ad assicurarci che il globo terraqueo si comporta egre-

giamente facendo un progresso ad ogni sua epoca cosmica in onore della nostra signoria, che Kant c'imponga come un'opera meritoria di cercare il disegno unico della storia del genere umano, come se Americani e Chinesi, Russi e Inglesi avessero vissuto nella medesima società sotto uno stesso governo, che finalmente Hegel dia la sanzione del suo genio alla loro equazione tra il disordine materiale della storia universale, e l'ordine col quale i sistemi si succedono nelle società sì spesso interrotto, ricominciato, ripetuto, sospeso in innumerevoli guise, non lo possiamo intendere ed imputiamo a simili divagazioni il discredito da cui la filosofia della storia non è ancora liberata.

Non è mio pensiero di analizzare le macchine metafisiche colle quali si volle stabilire l'equazione tra la storia ideale quale si svolge nella mente dei popoli e la storia universale che ci presenta le nazioni reciprocamente ostili in mezzo a continui disastri e credo inutile di qui ripetere la critica del sistema storico di Hegel che esposi altrove (1). Solo osserverò che egli sostituisce il disordine della storia universale all'ordine della storia ideale quale nasce in ogni uomo che pensa in ogni famiglia e che si estende in ogni libera nazione; egli accetta tutti gli accidenti della natura come predisposti appositamente, le distinzioni dei continenti, il corso dei fiumi, le diversità delle razze come obbedienti alla successione dei sistemi; le battaglie, le conquiste, le invasioni come volute dalla Provvidenza e per quanto abili siano le sue deduzioni, accorte le sue eliminazioni sui popoli ribelli alle sue leggi d'onde

(1) Vedi *Essai su le principe et le philosophie de l'histoire.* Paris, 1843.

trae alla fine il disegno della sua storia universale? Dal Cristianesimo che gli suggerisce la teoria dei popoli eletti utilissima per equivocare in mille modi sull'antinomia tra popoli e l'umanità. Il popolo eletto sta all'umanità come l'individuo alla moltitudine, come il novatore alla tradizione; i suoi lumi, le sue gesta, la sua gloria, le sue conquiste lo fanno considerare come il maestro del genere umano, e se i popoli eletti si succedessero realmente e regolarmente sulla scena del mondo trasmettendosi la face della civiltà vi sarebbe una conciliazione apparente in primo luogo tra i popoli e l'umanità, in secondo luogo tra la storia delle idee e la disordinata varietà delle nazioni. Ma l'elezione di un popolo suppone che sia fatta a pieni voti dai popoli e nessuno imaginerà certo che i Persiani, i Greci, i Romani, i Germani, i popoli più celebri, siano stati scelti dalle nazioni, riunite negli stati generali del genere umano. Resta che Dio o la natura li nominassero dittatori imponendoli per forza, in modo che il fatto del loro emergere parlasse da sè: ma gli Ebrei eletti da Dio erano appena noti a cinquecento leghe di distanza e si disperdevano senza che l'India, la China, il Giappone o l'America ne avessero la menoma idea: istessamente i Chinesi, gli Indi, i Persi e così di seguito le nazioni che si succedono per l'illustrazione loro vera o falsa, lungi dall'aver esercitato alcuna influenza mondiale non sono stati maestri che in regioni comparativamente anguste, ignorate dai popoli lontani, senza diretta influenza, in una parola senza dare ammaestramento alcuno.

Le diverse teorie sulla storia universale non riescono da ultimo, che a mostrare l'impossibilità di signoreg-

giare il fato. Esse richiedono che sia nota la causa della configurazione del globo, la ragione d'essere d'ogni continente, la missione organica d'ogni animale, la parte sostenuta da ogni fenomeno fisico: se havvi unità nella storia del mondo, tutti gli incontri saranno stati predestinati, tutte le guerre saranno state necessarie, le invasioni inevitabili; le conquiste, le vittorie, le sconfitte, ogni evento sarà uscito dalla profondità della materia, predisposto da un Dio; e gli elementi, le nubi, il sole, tutta la natura sarà stata complice di ogni avvenimento, le innondazioni, le carestie, i contagi avranno assecondato a giorno fisso il corso della civiltà; la vita, la morte avranno animato e distrutto nell'ora indicata dai principj necessarj gli uomini necessarj al dramma della storia. Una sola eccezione basterebbe per rendere dubbia l'unità e per convalidarla non è lecito di imitare Hegel che scansa artificiosamente i popoli inutili, le razze senza missione, le religioni non istoriche; volendo rispondere alla logica bisogna o spiegar tutto o lasciar tutto preda del fato; non havvi via di mezzo. In una parola per render ragione della storia, fa d'uopo sostituirsi al Dio dell'antica metafisica, è mestieri conoscer tutto per sapere qualche cosa, e la prima condizione dell'unità della storia universale sarebbe di dominare e di dimostrare logicamente quella rivelazione naturale che deve, al contrario, dominare la ragione sotto pena di spingerci nel mezzo di un assurdo senza limiti.

Lasciamo la storia universale all'erudizione: è varia, fatale, esterna, dipendente da mille dati fisici, da mille casi politici; le cause e gli effetti vi si svolgono in modo, che il minimo e il più grande tra gli eventi stanno collegati coi vincoli indissolubili. Cesare sup-

pone l' Egitto, la Grecia, le Gallie e innanzi tutto Roma; esce da tutti gli accidenti che lo assalgono al suo nascere, perisce con tutti i casi che determinano la sua morte. Se una freccia lo coglie al varco del Rubicone, se prima di entrare nel senato ascolta un suo presentimento, se la mano di Bruto trema, altro era il mondo civile nella sua forma esterna e si sarebbe spezzato ogni anello nella catena degli uomini e delle cose da Cesare sino a noi. Secondo il Cristianesimo, l' unità della storia dipende da due fatti arbitrari, la caduta di Adamo e la redenzione di Cristo: secondo la storia positiva, il caso si rinnova in ogni fatto; e la materia fluente, quest' Eva corruttrice della creazione, domina ogni cosa, ogni pensiero, e d'altronde, lo sforzo redentore, egualmente arbitrario, si oppone ogni istante alla caduta colla ragione inconscia della natura o conscia nell'uomo. L' erudizione segua dunque il cieco fato della storia; il sistema sociale è un principio, una provvidenza assolutamente umana, una vera guerra contro il fato.

Forse nell' avvenire il genere umano formerà una sola famiglia: quanto al passato, l' umanità non è se non nella storia ideale comune a tutte le nazioni, lenti o veloci, oscure o gloriose. I loro bisogni sono gli stessi, inspirano le stesse azioni, spingono alla ricerca delle stesse arti, e la curiosità trascina verso una stessa scienza. Se fuori di noi le apparenze sono multiple, se il regno del caso non ha limiti, la nostra organizzazione determina l'ordinamento primitivo delle apparenze, la prima fase sociale, e per essa tutte le fasi ulteriori. Essa ci mostra il sole prima in moto, poi immobile; ci addita gli astri prima come faci de-

cielo, poi come altrettanti soli; ci sforza prima a nudrirci, poi a incivilirci; prima ad adorare gli Dei, in seguito un Dio. Nessuno interverte la storia delle invenzioni? e ogni nazione penetra a passi in mezzo al caos della fatalità fisica, senza che la mobilità dello spettacolo esteriore álteri il corso delle sue idee. Lo stesso spettacolo dell'incivilimento, l'esempio stesso dell'industria che si sviluppa, dell'agricoltura che feconda la terra, della navigazione che domina i mari, della scienza che domina tutto, è perduto per i popoli che non lo invocano col moto spontaneo delle loro idee, e la più fervente predicazione del vero riesce inutile e disastrosa prima dell'ora prestabilita. La provvidenza istorica sta dunque nel pensiero, progredisce partendo dal dato della nostra organizzazione; uniforme presso tutti gli uomini, presso tutti i popoli, in tutte le religioni, conduce all'associazione universale e tende al sistema ultimo, in cui l'ordinamento delle apparenze non potrà più variare, e in cui la rivelazione naturale sarà riconosciuta nella sua pienezza.

L'associazione del genere umano poteva attuarsi collo sviluppo pacifico di una stessa famiglia, che si sarebbe propagata senza dividersi, e sarebbe rimasta sempre una nelle idee, nei sentimenti, negli interessi e sarebbe sempre stata l'umanità. Questo non era nei fati. La propagazione della specie oltrepassò l' opera del pensiero, gettò i popoli in balía delle circostanze prima che l' arte potesse dominarle, e gli uomini divennero nemici gli uni agli altri e scissi eternamente da più razze sono condannati a procedere isolatamente in mezzo alla guerra universale. Ma nel suo isolamento ogni popolo conserva l'unità ideale che tende a stabi-

lire o a ristabilire l'unità materiale, domando le fatali ribellioni delle cose senza tener conto del possibile o dell'impossibile che scendono dalle vuote regioni della logica dominante. Siamo lontani dall'ultimo termine nella serie dei sistemi. Ma lo presagiamo nella fraternità che le grandi religioni del Buddismo, dell'Islamismo e del Cristianesimo estendono a tutti gli uomini, e nel commercio, nell'industria e nella finanza abbracciano già il globo prima di sapere qual dogma potrà mettere in relazione tanti popoli sì diversi per i culti, le lingue e la stessa civiltà.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

INDICE

SEZIONE TERZA.

DEL DEISMO.

SEZIONE QUARTA.

IL DESTINO DELL'UOMO.

SEZIONE QUINTA.

LA LÔGICA.

PARTE SECONDA

SEZIONE PRIMA.

LA RIVELAZIONE DEGLI ESSERI.